

Modelle des gelungenen Lebens im Alter

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades

Dr. phil.

im Fachbereich Geisteswissenschaften

- Institut für Philosophie -

an der Universität Duisburg-Essen

Vorgelegt von

Birgit Hartmann

geb.in: Rheinhausen

(jetzt Duisburg)

November 2008

Gutachter:

Prof. Thomas Spitzley

Prof. Hartmut Kliemt

Datum der Disputation:

17. 06. 2009

Oma Walli und Opa Seppi

INHALTSÜBERSICHT

1. EINLEITUNG	9
2. HISTORISCHE BILDER UND EINSCHÄTZUNGEN DES ALTERS	16
2.1 Einführung	16
2.2 Frühzeit	17
2.3 Antike	21
2.3.1 Griechenland	21
2.3.2 Rom	30
2.4 Mittelalter und Renaissance	35
2.5 Das 17. Jahrhundert.....	45
2.6 Das 18. Jahrhundert.....	50
2.7 Das 19. Jahrhundert.....	53
2.8 Das 20. Jahrhundert.....	60
2.9 Fazit	62
3. PHILOSOPHISCHE THEORIEN DES GELUNGENEN LEBENS (IM ALTER). 63	
3.1 Platon.....	65
3.1.1 Die Frage nach dem guten Leben: Die Methode.....	65
3.1.2. Das „ergon“ - Argument	67
3.1.3 Bestimmung der sokratischen Vorstellung von Gerechtigkeit als „arete“ der menschlichen Seele	69
3.1.4 Die Idee des Guten	78
3.1.5 Folgerungen für das gute Leben.....	82
3.1.6 Warum ist das Leben des Gerechten auch ein gutes Leben?	85

3.2 Platon und das gelungene Leben im Alter	87
3.2.1 Aussagen über das Alter.....	87
3.2.2 Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen.....	92
3.2.3 Ableitung aus Platons Theorie des gelungenen Lebens und seinen Äußerungen über das Alter im Hinblick auf ein „gelungenes Leben im Alter“	93
3.2.4 Vergleich der Ableitung mit Platons eigenen Altersdarstellungen	96
3.2.5 Fazit	97
3.3 Aristoteles.....	101
3.3.1 Glückseligkeit als Endziel des Strebens nach dem guten Leben.....	101
3.3.2 Glückseligkeit und Tugend	110
3.3.3 Glückseligkeit und Freundschaft.....	132
3.3.4 Genauere Bestimmung des Wesens der Glückseligkeit.....	137
3.3.5 Kritik an der dargelegten Auffassung von Aristoteles	140
3.3.6 Die Bedeutung äußerer Güter für das gute Leben	142
3.3.7 Konsequenzen des Konzeptes für das tägliche Leben.....	144
3.3.8 Zusammenfassung	146
3.4 Aristoteles und das gelungene Leben im Alter	148
3.4.1 Aussagen über das Alter.....	148
3.4.2 Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen.....	152
3.4.3 Ableitung aus Aristoteles' Theorie und seinen Äußerungen über das Alter im Hinterblick auf ein „gelungenes Leben im Alter“	152
3.4.4 Vergleich der Ableitung mit Aristoteles' eigenen Altersdarstellungen	156
3.4.5 Fazit	157
3.5 Epikur.....	161
3.5.1 Bestimmung des „lustvollen Lebens“ als gutes Leben	161
3.5.2 Der Stellenwert der philosophischen Einsicht und der Tugenden	163
3.5.3 Epikurs Weltbild als Grundlage seiner Vorstellung vom guten Leben.....	167
3.5.4 Zusammenfassung	168
3.6 Epikur und das gute Leben im Alter	170
3.6.1 Aussagen über das Alter.....	170
3.6.2 Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen.....	172
3.6.3 Ableitung aus Epikurs Theorie des gelungenen Lebens	173

3.6.4	Vergleich zwischen diesen Implikationen und Epikurs eigenen Altersdarstellungen.....	173
3.6.5	Fazit	174
3.7	Kant	178
3.7.1	Formulierung der Fragestellungen	178
3.7.2	Warum es (nach Kant) notwendig ist, das oberste Moralprinzip zu finden.....	180
3.7.3	Das höchste Gut	182
3.7.4	Kants Auseinandersetzung mit den Positionen der antiken Philosophen	202
3.7.5	Die Aufgabe der Philosophie	204
3.7.6	Beantwortung der eingangs formulierten Fragen.....	205
3.7.7	Zusammenfassung: Kants Theorie eines guten Lebens im Vergleich mit den Theorien der antiken Autoren	209
3.7.8	Exkurs: Kants Anthropologie und das gute Leben.....	211
3.8	Kant und das gute Leben im Alter	215
3.8.1	Aussagen über das Alter.....	215
3.8.2	Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen.....	217
3.8.3	Implikationen aus Kants Theorie des guten Lebens.....	218
3.8.4	Vergleich zwischen diesen Implikationen und Kants eigenen Altersdarstellungen..	219
3.8.5	Fazit	220
3.9	Utilitarismus	221
3.9.1	Das gute Leben als Leben in der Gemeinschaft.....	221
3.10	Der Utilitarismus und das gute Leben im Alter	235
3.10.1	Aussagen über das Alter.....	235
3.10.2	Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen.....	236
3.10.3	Ableitungen aus der utilitaristischen Theorie im Hinblick auf ein „gelungenes Leben im Alter“	237
3.10.4	Vergleich der Ableitungen mit den Äußerungen über das Alter.....	237
3.10.5	Fazit	238
3.11	Zusammenfassung Elemente des guten Lebens bzw. des guten Lebens im Alter ..	239

4. ERKENNTNISSE VERSCHIEDENER WISSENSCHAFTLICHER DISZIPLINEN IM HINBLICK AUF DAS (GUTE) LEBEN IM ALTER 247

4.1 Gerontologie und die Bedeutung der Philosophie für die gerontologische Wissenschaft 248

4.2 Biologie 251

4.3 Medizin 252

4.4 Pflege/ Pflegewissenschaft..... 256

4.5 Sozialwissenschaften 258

4.5.1 Soziologie..... 260

4.5.2 Psychologie/ Sozialpsychologie 261

4.5.3 Pädagogik 266

4.5.4 Politikwissenschaft..... 269

4.5.5 (Sozial)ökonomie 270

4.6 Weitere Disziplinen 271

4.7 Erkenntnisse der genannten Disziplinen im Hinblick auf relevante Aspekte für das gelungene Leben im Alter 274

4.7.1 Soziales Umfeld (Familie/Freunde/ Gesellschaft) 275

4.7.2 (Körperliche Erwerbs-)Arbeit/ Aufgaben und Funktionen innerhalb der Gesellschaft 278

4.7.3 Körperliche Fitness/ Angst vor dem Tod 280

4.7.4 Geistige Beschäftigung/ Fitness 284

4.7.5 Äußere Güter, Zufälle und Krisen; Stellenwert von „Begierden“ 286

4.7.6 Religion/ Leben nach dem Tod (Metaphysik)..... 288

4.7.7 Versorgungslage im Alter 292

5. BEWERTUNG DER RELEVANTEN ASPEKTE DES GELUNGENEN LEBENS IM ALTER DURCH WISSENSCHAFTEN UND ALLTAGSINTUITIONEN..... 297

5.1 Bedeutung des sozialen Umfelds 298

5.1.1 Familie/ Verwandte 298

5.1.2 Freunde..... 300

5.2	Rolle von Gesellschaft/ Gemeinschaft sowie gesellschaftliche Aufgaben und Funktionen; Bedeutung von (Erwerbs-) Tätigkeit.....	302
5.3	Bedeutung von materiellen Gütern, schicksalhaften Zufällen und Krisen.....	306
5.4	Bedeutung von körperlicher und geistiger „Fitness“/ Verstandesfähigkeiten ...	309
5.5	Stellenwert metaphysischer Aspekte (Leben nach dem Tod; Götter).....	312
6.	DIE BEDEUTUNG PHILOSOPHISCHER THEORIEN GELUNGENEN LEBENS IM ALTER.....	313
6.1	Platon.....	313
6.2	Aristoteles.....	317
6.3	Epikur.....	319
6.4	Kant	321
6.5	Utilitarismus	322
6.6	Fazit: Philosophische Modelle des gelungenen Lebens und ihre Relevanz für das Alter	326
	6.6.1 Mögliche Anwendungen der philosophischen Konzepte im Alltag.....	328
	6.6.2 Schlussbetrachtung.....	333
	LITERATURVERZEICHNIS	339

1. Einleitung

„Jeder will alt *werden*, doch keiner will alt *sein*...“ - diesem Sinnspruch kommt der Rang einer Binsenweisheit zu, die treffend das Paradox unserer Einstellung zum Alter wiedergibt. Bei näherer Auseinandersetzung stellt man fest, dass das Paradox des Spruches durch die unterschiedlichen semantischen Ebenen der Satzelemente zustande kommt. In den zusammengesetzten Ausdrücken „alt werden“ und „alt sein“ werden dem Wort „alt“ im Alltagsgebrauch unterschiedliche Bedeutungen zugewiesen. Der Begriff „alt werden“ bezeichnet den Umstand, dass jemand ein langes Leben und demnach eine Fülle von Lebensjahren aufzuweisen hat; wenn man „alt werden“ möchte, so möchte man nicht in jungen Jahren sterben, sondern im Ganzen gesehen auf ein langes Leben zurückblicken können. Wenn man dagegen vom „alt sein“ spricht, so betrachtet man nur eine spezifische Lebensphase des Betreffenden, nämlich die des Alters, in der sich offensichtlich niemand gerne befinden möchte - zumindest während seiner Jugend nicht.¹

Darüber hinaus versteht man das Paradox nur, wenn man sich darüber im Klaren ist, dass unterschiedliche anthropologische Feststellungen getroffen werden, die den verschiedenen Inhalten unterschiedliche Wertigkeiten zuschreiben.² So wird zum einen davon ausgegangen, dass die Menschen sich in der Regel wünschen, lange zu leben, d.h. eine große Zahl von Lebensjahren zu absolvieren. Zum anderen wird jedoch impliziert, dass die Lebensphase des Alters mit so vielen negativen Assoziationen verbunden ist, so dass es alles andere als erstrebenswert ist, sich in dieser Phase zu befinden. Das angestrebte Ziel – ein langes Leben zu führen, d.h. „alt zu werden“, kann jedoch nicht verwirklicht werden, ohne die Phase des Alters zu erleben; dies ließe sich nur durch einen frühen Tod umgehen. Dadurch kommt es zu dem Paradox.³

¹ Dass die Lebensphase des Alters von denjenigen, die sich selbst darin befinden, meist viel positiver beurteilt wird als von jüngeren, zeigen gerade in letzter Zeit eine Reihe von Umfragen und Untersuchungen, wie z.B. eine Forschungsgruppe der Universität Michigan herausfand: „Die meisten Probanden waren überzeugt, dass mit steigendem Alter das Glücksempfinden schwindet. Tatsächlich hat unsere Studie aber das Gegenteil gezeigt: Die älteren Teilnehmer fühlten sich im Schnitt zufriedener als die jungen“ (vgl. http://focus.msn.de/gesundheit/news/Gluecksforschung_nid_30371.html, Zugriff am 13.06.2006)

² Natürlich sind diese Feststellungen stark verallgemeinernd und treffen sicherlich in vielen Fällen nicht zu; dennoch scheint die Grundtendenz der Aussage mit der Alltagserfahrung überein zu stimmen.

³ Logisch wird die Analogie zwischen langem Leben und Erfahrung der Lebensphase des Alters allerdings nur, wenn man bestimmte Prämissen voraussetzt wie etwa eine objektive Festlegung der beiden betreffenden Größen, z.B. dass ein langes Leben mindestens 70 Jahre betragen muss, das Alter jedoch mit 60 anfängt. Sonst wäre es auch denkbar, dass jemand zwar 80 wird, Alter für ihn jedoch erst mit 90 anfängt, oder dass jemand nur 40 wird, aber dennoch der Meinung ist, dass er alt geworden sei (z.B. verglichen mit der durchschnittlichen Lebenserwartung vor 1000 Jahren).

Die hier dargestellten Zuschreibungen sind natürlich im Grunde genommen banal. Beide Feststellungen – dass jeder lange leben, jedoch niemand alt sein will - sehen wir als etwas Selbstverständliches an.

„Alter“ scheint ein Synonym für eine Unzahl von unerwünschten Einschnitten wie Verlust der Autonomie, materielle Einschränkung, Verfall körperlicher und geistiger Fähigkeiten, Nutzlosigkeit etc. geworden zu sein und in dieser Hinsicht jeden Lebensbereich des Menschen zu betreffen. So wird auch der oben zitierte Sinnspruch von einer Vielzahl von Institutionen oder Gruppierungen verwendet, die sich auf die denkbar unterschiedlichsten Arten mit den Folgen der sich darin erkennbaren Einstellung auseinander setzen - sei es als Leitbild in der Altenpflege oder als Werbespruch für verschiedenste Produkte, die mehr oder weniger unerwünschte „Nebenwirkungen“ der gestiegenen Lebenserwartung abzufangen versprechen. Die Palette reicht hier von Ratgebern über eine sinnvolle Gestaltung des Lebensabends über Anti-Aging-Cremes bis zur altersgerechten Wohnimmobilie.

Versucht man, den Urheber des oben genannten Spruches zu ermitteln, stellt sich heraus, dass die Vereinnahmung des Zitates als Ausdruck einer erst in moderner Zeit entstandenen Auffassung wohl unzulässig ist. Sehr häufig wird dieses geflügelte Wort dem deutschen Schauspieler Martin Heldt zugeschrieben; andere Quellen nennen Benjamin Franklin als Autor. Doch bereits Cicero hat vor über 2000 Jahren einen sinngemäßen Aphorismus über das Alter geprägt mit den Worten: „[...] alle wünschen, daß sie es erreichen, doch wenn es erreicht ist, klagen sie es an [...]“.⁴ Von wem er möglicherweise „abgeschrieben“ hat, lässt sich wohl nicht mehr nachvollziehen.

Die Schrecken des Alters sind also offensichtlich ein Thema, das nicht erst die Menschen des 20. oder 21. Jahrhunderts beschäftigt. Allerdings hat dieses Thema in der Öffentlichkeit nicht immer die Beachtung gefunden, die ihm aufgrund seiner Signifikanz für fast jeden Menschen gemäß wäre. Dies mag mehrere Gründe haben: Sowohl das Altern als auch seine negativen Begleiterscheinungen werden als nahezu unausweichlich eingeschätzt; warum soll man sich schon in jüngeren Jahren mit Gedanken an etwas belasten, das sowohl unvermeidbar als auch unabänderlich ist? Und auch an der Situation von gegenwärtig alten Personen ist das Interesse sowohl des Einzelnen als auch der Öffentlichkeit eher gering: zum einen kann diese (anscheinend) sowieso nicht verändert werden, zum anderen möchte man lieber nicht daran erinnert werden, dass es einem selbst (wahrscheinlich?) auch einmal ähnlich ergehen könnte.

⁴ Cicero, Cato maior de senectute. Cato der Ältere über das Alter, Lateinisch/Deutsch, übers. und hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart 2005, 2,4

Das öffentliche Interesse am Alter hat in den letzten Jahren allerdings rapide zugenommen. Grund hierfür ist jedoch nicht eine veränderte Grundeinstellung zu dieser Lebensphase, sondern der demographische Wandel, der laut Aussagen der Bevölkerungsforscher in den industrialisierten Ländern zu unvorhersehbaren Katastrophen führen wird. Aufgrund deutlich gestiegener Lebenserwartung bei gleichzeitigem Rückgang der Geburtenrate hat sich die graphische Darstellung der Altersverteilung in diesen Nationen von der Pyramide mit einer breiten Basis und gleichmäßiger Verjüngung bis zur Spitze zu der allseits bekannten „windzerzausten Konifere“ entwickelt, die z.B. in Deutschland eine recht schmale Basis mit „Auswüchsen“ sowohl bei den 40-50jährigen („Babyboomer- Generation“) als auch bei den Mitte-60/Anfang-70jährigen aufweist.⁵ Fatale Folgen dieser Entwicklung scheinen unausweichlich und bestimmen immer wieder die öffentliche Diskussion. Stichworte wie Zusammenbruch des Rentensystems, vergreisende Gesellschaft, zunehmende Altersarmut oder sogar das Aussterben der gesamten Nation heizen die Debatte dabei an.

Man erkennt an der Form des öffentlichen Diskurses jedoch, dass Alter nur insofern in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt, als es als *gesellschaftliches Problem* erfahren wird, von dessen Folgen sowohl jedes einzelne Mitglied als auch die Gesellschaft als Ganze betroffen ist, da die gemeinschaftlichen Güter allem Anschein nach zumindest mittelfristig nicht mehr so verteilt werden können, wie es derzeit der Fall ist. Hierdurch – so wird häufig vermittelt – entsteht ein Kampf zwischen den Generationen um die „gerechte“ Verteilung der knappen Ressourcen, den alle Betroffenen – sowohl die Jüngeren als auch die Älteren - mit allen Mitteln führen müssen, um ihre Interessen gewahrt zu sehen.

Verfolgt man die diesbezügliche Diskussion, erhält man schnell den Eindruck, dass es sich um ein spezifisches Problem unserer Zeit handelt, in der die verbesserten Lebensbedingungen – allen voran die Errungenschaften der modernen Medizin - dazu geführt haben, dass die Wahrscheinlichkeit der Erfüllung des Wunsches nach einem hohen Alter so groß ist wie noch nie in der Geschichte. Gleichzeitig scheinen sich die negativen Folgen des erhofften hohen Lebensalters – häufig gerade aufgrund der Errungenschaften der modernen Medizin – potenziert zu haben. Dabei herrscht das Gefühl vor, dass im Bezug auf die Sicht auf das Alter früher „alles besser war“ – das Alter wurde respektiert und gewürdigt, wogegen es heute nur noch eine Belastung sowohl für die Betroffenen als auch das Umfeld zu sein scheint. In einem einleitenden Überblick gehe ich daher kurz der Frage nach, ob diese Vorstellung historisch haltbar ist oder nicht, um aufzuzeigen, was an der derzeitigen Situation tatsächlich radikal neu und/ oder anders ist.

⁵ Stand 2005

Neben dem gesellschaftlichen Blick auf das Alter gibt es jedoch auch die individuelle Sichtweise. Auch hier scheinen negative Gefühle und Grundstimmungen vorzuherrschen, so wie es auch in dem zweiten Teil des eingangs zitierten Sinnspruches als unumstrittene Wahrheit dargestellt wird („... niemand will alt *sein*“). Vom Standpunkt des Einzelnen aus gesehen, wird die angesprochene Problematik jedoch insofern oft verdrängt, als man sein Leben häufig nicht auf das Alter hin plant und man sich ungern in jüngeren Jahren aktiv damit auseinandersetzt, wie das Leben im Alter gestaltet werden soll.

Recht genaue Vorstellungen herrschen dabei in der Regel noch bezüglich der Frage, wie das Leben im Alter **nicht** aussehen soll – einen Lebensabend im Altersheim in Abhängigkeit von Wohl und Wehe der Pflegekräfte, Verlust der Selbstbestimmung und Einbuße körperlicher und geistiger Fähigkeiten wünscht sich niemand. **Wie** das Leben im Alter sich gestalten soll, darüber gibt es jedoch oft keine genauen Vorstellungen, oder diese stehen nicht im Bezug zu den realen Möglichkeiten. Ein konkretes, von der aktuellen Lebenssituation abgeleitetes Bild eines „guten Lebens im Alter“ haben viele Menschen in jüngeren Jahren nicht. Ein Aspekt, der in letzter Zeit allerdings vermehrt in den Blickpunkt rückt, ist die finanzielle Vorsorge, die im Hinblick auf die beschriebene Ressourcenknappheit zum Teil wieder mehr zur Aufgabe individueller Planung wird. Allerdings sind neben der Sicherung der materiellen Lebensgrundlage, die auch nur zum Teil die gebührende Beachtung findet, viele andere Aspekte zu beachten, die über die Qualität des Lebens im Alter entscheiden.

Inwiefern kann nun die Philosophie sinnvolle Beiträge im Hinblick auf ein gutes Leben im Alter leisten? In der Philosophiegeschichte gibt es zwar über die Jahrtausende hinweg bereits vereinzelte Aussagen zu diesem Thema; als Beispiel, das bis in die heutige Zeit auf Interesse stößt, sei hier Ciceros Werk „Cato der Ältere über das Alter“ aus dem Jahr 44. v. Chr. genannt, aus dem auch sinngemäß das eingangs genannte Zitat stammt. Der Autor setzt sich mit den gängigen Klagen über die Nachteile des Alters auseinander und widerlegt sie. Diese Klagen kommen uns recht bekannt vor: alte Menschen sind in ihrem Betätigungs- und Handlungsspielraum stark eingeschränkt, müssen massive körperliche Einschränkungen in Kauf nehmen, viele Freuden und Genüsse sind ihnen nicht mehr vergönnt, und zudem leben sie in ständiger Furcht vor dem lauenden Tod. Auch die „Lösungen“, die Cicero anbietet, könnten – in sprachlich angepasster Formulierung – aus einem modernen „Happy Aging“-Ratgeber stammen.⁶

⁶ Vgl. Cicero, Senectute, 11, 35f.: „Man muß gegen das Alter wie gegen eine Krankheit kämpfen; man muß gesundheitliche Rücksichten nehmen und sich maßvollen Übungen unterziehen; man sollte so viel essen und trinken, dass man seine Kräfte stärkt und nicht belastet.“

Wie am Beispiel Ciceros erkennbar wird, ist das Alter – wenngleich in bescheidenem Maße – also auch für Philosophen seit Jahrhunderten durchaus thematisch von gewissem Interesse. Ciceros Schrift ist hier jedoch als Prototyp zu sehen: Die Auseinandersetzung beschränkt sich im Prinzip auf die Beschreibung des status quo – d.h. in diesem Fall auf die Nennung einiger vorgeblicher altersspezifischer Probleme – und die Angabe meist konkreter Lösungsansätze. Diese geben häufig Bewältigungsstrategien wieder, die entweder vom Autor selbst oder von anderen mehr oder weniger prominenten Personen erfolgreich angewendet werden bzw. wurden.⁷

Auf dieser konkreten, an bestimmten Alltagserfahrungen orientierten Ebene finden sich demnach auch von Philosophen Aussagen oder Vorstellungen darüber, wie ein gutes Leben im Alter aussehen soll. Was meines Erachtens jedoch fehlt, sind philosophische Auseinandersetzungen über ein gelungenes Leben im Alter im klassischen Sinne einer *Theorie*, die auf der Grundlage von – singulären oder allgemeinen – Aussagen *über* diese Aussagen *hinaus*weisende Schlüsse bezüglich des betreffenden Gegenstandes zulassen. Die von mir am Beispiel der Schrift Ciceros dargestellten philosophischen Ausführungen werden diesem Anspruch nicht gerecht, erheben ihn aber auch nicht.

Auch wenn es solche Theorien in Bezug auf das *Alter* nicht gibt, so ist doch der Bereich des „gelungenen Lebens“ *an sich* seit Jahrhunderten Gegenstand intensiver philosophischer Beschäftigung. Diese Frage danach, worin ein gutes oder gelungenes Leben besteht, hat vor allem die griechischen Philosophen vor über 2000 Jahren beschäftigt. Eine aus heutiger Sicht kaum zu unterschätzende Problematik liegt dabei im Begriff des „gelungenen Lebens“. Die griechischen Philosophen verwenden den Begriff der „*eudaimonia*“, wenn sie sich auf das anzustrebende Ziel des menschlichen Lebens beziehen. Vor allem im Zusammenhang mit Aristoteles’ Schriften wird dieser Begriff gerne mit „Glückseligkeit“ (engl. „happiness“) übersetzt. Auf die Unzulänglichkeit dieser Übersetzung gehe ich später näher ein; an dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass der Begriff der *eudaimonia* bzw. des *eudaimon*, des „glücklichen Menschen“, sich auf das Leben und Handeln von Personen in dem Sinne bezieht, dass beides im aristotelischen Sinne von Erfolg gekrönt ist. Die Übertragung des Begriffs als „gelungenes Leben“ oder auch „gutes Leben“ scheint mir diesem Aspekt weitestgehend Rechnung zu tragen, wobei die Frage nach der Relativität solcher Zuschreibungen meines Erachtens stets mitgedacht werden muss, d.h., die Frage, nach welchen Maßstäben das Leben „gelungen“ oder „gut“ ist.

⁷ Ein Beispiel in Ciceros Werk ist der als Vorbild hingestellte Platon, der ein geruhames und dennoch erfülltes Alter gehabt haben soll und „im einundachtzigsten Lebensjahr schreibend starb“, vgl. Cicero, Senectute, 5,13.

Verfolgt man die Auseinandersetzung mit Vorstellungen eines gelungenen Lebens durch die Geschichte der Philosophie im Anschluss an die griechischen Denker, so herrscht offensichtlich die Meinung vor, dass die Frage nach der Gestaltung des gelungenen Lebens in der Moderne⁸ zunächst ihre Bedeutung verloren habe, wenngleich es auch aus der „Neuzeit“ stammende Theorien gibt, die sich der Fragestellung nähern – dies allerdings unter anderen Gesichtspunkten. So wird in der Regel unterschieden zwischen einer „antiken“ und „modernen“ Ethik in Bezug auf das gelungene Leben, welche laut gängiger Auffassung gegensätzliche Positionen einnehmen.⁹ Ob die Unterscheidung tatsächlich in dieser Form aufrecht erhalten werden kann, soll ein weiterer Gegenstand dieser Untersuchung sein. Dabei liegt mein Augenmerk vor allem darauf, ob der Begriff „gelungenes Leben“ tatsächlich in immer der selben Bedeutung verwendet wird; andernfalls können meines Erachtens möglicherweise nur begrenzt Vergleiche zwischen den betreffenden Konzepten gezogen werden.¹⁰

Unter anderem auch aus diesem Grund scheint es mir sinnvoll und angeraten, wichtige philosophische Theorien zum gelungenen Leben selbst genauer zu betrachten und nicht in erster Linie die derzeitige Forschungsdiskussion zu reflektieren. Auf diesem Weg soll eine klare Begriffsbestimmung auf der Grundlage der Primärquellen herausgearbeitet werden, um eine adäquate Gegenüberstellung der Konzepte zu gewährleisten. Ich setze mich daher zunächst mit verschiedenen Theorien eines gelungenen Lebens auseinander und lege dar, welche Vorstellungen eines gelungenen Lebens sie vermitteln. Im Rahmen dieser Diskussion wird sich auch zeigen, ob die verschiedenen Positionen tatsächlich so weit auseinanderliegen, wie in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung angenommen wird.

Wie bereits erwähnt, setzen die philosophischen Theorien sich jedoch in der Regel nicht mit dem gelungenen Leben im *Alter* auseinander. Um dennoch zu einer dem jeweiligen Denker gemäßen und derart spezifizierten Theorie zu gelangen, lege ich die relevanten Aspekte der Theorien des gelungenen Lebens zugrunde und gleiche sie mit Aussagen des jeweiligen Philosophen über das Alter – sofern vorhanden – ab. Diese Aussagen können durchaus praktischer und nicht-analytischer Art sein und auch in anderen Zusammenhängen als der Auseinandersetzung mit dem gelungenen Leben geäußert worden sein. Auf dieser Grundlage versuche ich, adäquate Theorien eines gelungenen Lebens im Alter abzuleiten. Wie auch

⁸ Der Begriff der „Moderne“ scheint sich hier – etwas uneinheitlich – auf die Zeit etwa seit der Aufklärung zu beziehen.

⁹ E. Özmen befasst sich u.a. in ihrer Einführung mit dieser Gegenüberstellung, vgl. Elif Özmen, *Moral, Rationalität und gelungenes Leben*, Paderborn 2005.

¹⁰ Wie sich in der Auseinandersetzung herausstellen wird, ist dies in der Regel nicht der Fall.

schon bei der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem gelungenen Leben insgesamt ergeben sich hierbei unterschiedliche Aspekte in unterschiedlicher Gewichtung, die gemäß der jeweiligen Theorie für ein gelungenes Leben im Alter relevant sind. In Form einer Tabelle stelle ich die jeweiligen Aspekte sowohl des gelungenen Lebens als ganzes als auch des gelungenen Lebens im Alter noch einmal zusammenfassend dar.

Um herauszuarbeiten, welche Vorstellungen von einem gelungenen Leben im Alter sich in der heutigen Realität in welchem Maße wiederfinden lassen, untersuche ich im Anschluss, welche Aussagen zu den einzelnen Aspekten sich aus Erkenntnissen anderer Wissenschaften ableiten lassen, die sich mit dem Alter oder dem Leben im Alter befassen. Um darüber hinaus zu einer Einschätzung zu gelangen, welchen Stellenwert wir selbst den jeweiligen Aspekten des gelungenen Lebens im Alter zuschreiben, versuche ich einen Abgleich mit Alltagsintuitionen, die wir mehr oder weniger unreflektiert im Hinblick auf die genannten Gesichtspunkte haben. Auf der Grundlage dieser Untersuchungen ziehe ich ein Fazit, ob und inwieweit philosophische Theorien eines gelungenen Lebens heute zu Vorstellungen eines gelungenen Lebens im Alter beitragen können.

2. Historische Bilder und Einschätzungen des Alters

2.1 Einführung

Im Alltag findet man immer wieder den Allgemeinplatz, dass „früher alles besser“ gewesen sei. Dies trifft auch auf Einstellung zum Alter zu: landläufigen und wenig in Frage gestellten Auffassungen zufolge, wurden sowohl alte Menschen als auch das Alter an sich in früheren Zeiten viel stärker gewürdigt und respektiert. Hierzu trug vorgeblich auch die Tatsache bei, dass es viel weniger alte Menschen gab, so dass sie weniger als Belastung gesehen wurden, sondern ihr hohes Alter als eine Art „Verdienst“ gewürdigt wurde:¹¹

„Wenn von einer Geschichte des Alters die Rede ist, stellt sich diese grundsätzlich als eine Geschichte eines Niedergangs dar, als hätte es >früher<, in einer vagen, unbestimmten und fernen Vergangenheit nur wenige Menschen gegeben, die ein hohes Alter erreichten. Wegen ihrer geringen Zahl waren sie keine große finanzielle Belastung und wurden von ihren Familien respektiert, geschätzt, verehrt und unterstützt, was heute angeblich nicht mehr der Fall ist.“¹²

Lassen sich diese Behauptungen: dem Alter und alternden Menschen wurde in früheren Zeiten viel mehr Respekt gezollt als heute; und dies liegt u.a. daran, dass es so gut wie keine alten Menschen gab – tatsächlich historisch untermauern?

Bei nachfolgendem Überblick kann es sich naturgemäß nur um eine sehr stark vereinfachte und pauschalisierte Zusammenfassung handeln. Bestimmte zeitliche Epochen und Kulturkreise werden dabei detaillierter als andere behandelt. Aus Gründen der Reduktion mussten hier Schwerpunkte gelegt werden, die zum einen in der Quellenlage, zum anderen in der Ausrichtung der vorliegenden Arbeit begründet sind. So befasst sich der historische Überblick verstärkt mit den Kulturen und Epochen, auf deren Hintergrund die im Anschluss dargelegten philosophischen Positionen formuliert wurden. Ein Vergleich mit Positionen anderer Kulturkreise wäre sicherlich sehr interessant und aufschlussreich, kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

¹¹ Auch dies ist ein Aspekt, der vielleicht noch stärker hinterfragt werden müsste: Warum geht die öffentliche Meinung davon aus, dass die Achtung vor dem Alter umgekehrt proportional zum Anteil der alten Menschen in der Bevölkerung steigt oder fällt; möglich wäre doch auch die Annahme, dass je mehr alte Menschen es gibt, diese auch mehr respektiert werden...

¹² Pat Thane, Einführung. Der alte Mensch im Wandel der Zeit, In: dies. (Hrsg.), Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005, S.9

2.2 Frühzeit

Untersucht man den Stellenwert, der alten Menschen oder dem Alter in verschiedenen historischen Epochen zukam, so hat man es mit einer Reihe von Schwierigkeiten zu tun. Zum einen ist die Quellenlage oft unbefriedigend, da das Alter selten Gegenstand des Forschungsinteresses war. Zum anderen ist es generell problematisch, mehr oder weniger verallgemeinernde Aussagen über eine Bevölkerungsgruppe über die Grenzen von Jahrtausenden und Kulturen hinweg zu treffen. Diese Problematik betrifft nicht nur die Geschichte alter Menschen, sondern jeder spezifisch betrachteten Gruppe (z.B. die Stellung der Frau etc.) und entspringt u.a. daraus, dass die meisten historischen Betrachtungen sich mit einer bestimmten Epoche oder Kultur befassen. Ein Vergleich über die Grenzen von Epochen hinaus ist schon deshalb sehr schwierig und komplex. Für die Gruppe der alten Menschen kommt jedoch eine besondere Problematik hinzu. So gibt es zwar in der Geschichte (als Wissenschaft) seit etwa 100 Jahren Versuche, verschiedene Perioden und Kulturen übergreifende Betrachtungen anzustellen. Dieser als „World History“ bezeichnete Zweig der Geschichte befasste sich zunächst mit der Entstehung (und dem Untergang) großer Zivilisationen, wobei der Schwerpunkt auf der Beschreibung politischer Entwicklungen unter rudimentärer Einbeziehung kultureller und ethischer Beobachtungen lag.¹³ Später – und mit der Einbeziehung vorher vernachlässigter Regionen und Kulturen – verlagerte sich der Schwerpunkt auf die Darstellung internationaler Vernetzungen und globaler Entwicklungen mit dem Versuch, sowohl allgemeine Aussagen über Zivilisationsprozesse zu treffen als auch Periodisierungen vorzunehmen. Dabei waren es vor allem Beobachtungen über ökonomischen Austausch, den Einfluss von (missionarischen) Religionen und die Entstehung und Dauer von Weltreichen, die als hilfreiche Mittel angesehen wurden, um eine Vergleichbarkeit (sowohl im Hinblick auf Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede) der sozialen, politischen und kulturellen Systeme zu ermöglichen. Das Forschungsinteresse wendet sich dabei – wie gesagt – durchaus auch der Bedeutung und Stellung bestimmter Gruppen zu; die Gruppe alter Menschen gehört allerdings in der Regel nicht dazu – mit Ausnahme der mit den bekannten Überalterungsthesen verbundenen Katastrophenwarnungen der vergangenen Jahrzehnte:

„Not surprisingly, as a result, the texts devoted to world history either avoid old age as an explicit subject or confine coverage to comments about 20th-century issues in advanced industrial societies, where new demographic

¹³ Vgl. Peter Stearns, Elders in World History, In: Handbook of the Humanities and Aging. Hrsg. von Thomas R. Cole, David R. van Tassel, Robert Kastenbaum, New York 1992, S.372

patterns (falling birthrates and rising longevity) push the elderly to new statistical and policy prominence.“¹⁴

Dennoch lassen sich Aussagen zur Stellung alter Menschen schon in frühesten Zeiten treffen, wenngleich berücksichtigt werden muss, dass diese in einigen Hinsichten aufgrund der beschriebenen Probleme als eher spekulativ angesehen werden müssen.

Zunächst einmal scheint es festzustehen, dass die verbreitete Annahme, dass „in früheren Zeiten“ der Anteil alter Menschen in der Gesellschaft vernachlässigbar gering war, nicht zutrifft. Dabei stellt die Tatsache, dass es keine einheitliche Meinung darüber gab und gibt, ab wann ein Mensch „alt“ ist, ein nicht unbedeutendes methodologisches Problem dar. Ich verwende den Begriff „alter Mensch“ hier wie die meisten diesbezüglichen Quellen für Menschen ab einem Alter von 50-60 Jahre, was zwar sehr ungenau, aufgrund der Quellenlage jedoch nicht anders zu handhaben ist.

Auf die vergangenen Jahrhunderte und –tausende bezogen, trifft es zwar zu, dass die durchschnittliche Lebenserwartung deutlich niedriger lag als heute, diese ist jedoch in erster Linie ein Resultat der hohen Säuglings- und Kindersterblichkeit. Diese änderte sich grundlegend erst in neuerer Zeit: „Wer zu vorindustrieller Zeit die ersten Lebensjahre überstand und das Erwachsenenalter erreichte, hatte durchaus gute Chancen, 60 Jahre oder älter zu werden.“¹⁵ Das gleiche gilt auch schon für die frühzeitlichen Jagd- und Sammlergemeinschaften, bei denen es eine durchaus nicht geringe Anzahl alter Menschen gab. Im Gegensatz zu späteren Zeiten war der Anteil alter **Männer** jedoch höher, weil Frauen durch die großen Schwangerschafts- und Geburtsrisiken eher starben.¹⁶ Dass es den Alten generell „früher besser ging“, lässt sich jedoch für diese Zeit sicher nicht behaupten. Wenn man von den rezenten primitiven Gesellschaften auf frühere schließt, so spricht jedenfalls alles gegen die These von einer früher herausgehoben positiven Rolle des Alters: die Bandbreite der Rollen, die alten Menschen in diesen Gemeinschaften zukamen, reichte den vorliegenden Erkenntnissen zufolge von der Besetzung wichtiger Positionen bis zu grausamer Ausgrenzung. Dies hing zu einem nicht unwesentlichen Teil von den äußeren Gegebenheiten ab, denen sich die Gemeinschaft ausgesetzt sah:

¹⁴ Vgl. P. Stearns, *Elders in World History*, S.371. Gründe für die Vernachlässigung der Alten in diesem Zusammenhang sieht Stearns z.B. auch in der Tatsache, dass diese im Bezug auf Handel, Missionarsaufgaben und Entdeckungen kaum eine Rolle spielten.

¹⁵ P. Thane, *Das Alter*, S.9

¹⁶ Vgl. P. Stearns, *Elders in World History*, S.376: “[...] old people existed in significant numbers in hunting and gathering societies.[...] If a person survived childhood diseases, he or she had a quite decent chance of living to 50 or even beyond [...]. All societies had experience with old age well before the advent of civilizations or more sophisticated economies, and they developed roles and cultural expectations accordingly”.

„Harshness toward the elderly, including killing older people who had passed their economic prime and in some cases brutalizing, even cannibalizing them as well, follows in part from the rigors of the environment and related problems of food supply. Tribes in cold or arid settings thus often (though not invariably) turn against their decrepit old.“¹⁷

In anderen Fällen, z.B. wenn sich die Umweltbedingungen weniger menschenfeindlich gestalteten oder die Gruppierungen ein anderes kulturelles Selbstverständnis besaßen, waren soziale Verbindungen (wie Sorge für Kinder und geschwächte Eltern) ein wichtiger Bestandteil der Identität der Gemeinschaft. In einigen Fällen bildete das Wissen der Alten eine wichtige Informationsquelle, deren Nutzung im kollektiven Interesse des Stammes lag und deswegen entsprechend wertgeschätzt wurde.¹⁸

Die *stammesabhängigen* Unterschiede im Umgang mit alten Menschen scheinen sich mit Beginn des Ackerbaus eher ausgeglichen zu haben. Nun wurden die *Klassenunterschiede* wichtiger, die sich in den verschiedenen, meist hierarchisch strukturierten Gemeinschaften entwickelten. Besitz kam im Unterschied zu vorher eine zentrale Bedeutung in der überwiegenden Mehrzahl der Ackerbau betreibenden Gemeinschaften zu. Dadurch erfuhr die Stellung und Bedeutung alter Menschen eine Aufwertung, da sie nun in der Lage waren, z.B. durch Erbregelungen Einfluss und Macht auszuüben.¹⁹ Die besitzende Klasse war es auch, die nun meist über einen höheren Lebensstandard verfügte und für die die Wahrscheinlichkeit, alt zu werden, anstieg. Durch ihren Besitz war ihnen in der Regel Respekt bis ins hohe Alter hinein sicher, was sich auch auf die Einstellung zu alten Menschen z.B. schon in der Kindererziehung auswirkte. Auch die zunehmende Spezialisierung in sesshaften agrarischen Gemeinschaften konnte zu einem Gewinn an Ansehen älterer Menschen beitragen, wie an einem überproportional hohen Anteil älterer Menschen in wichtigen religiösen Positionen einiger Gemeinschaften ersichtlich wird. Allerdings sind es auch hier wieder nur die Männer der höheren Schichten, die von diesen Veränderungen profitierten; für Frauen und vor allem Angehörige besitzloser Gruppen sah dies schon ganz anders aus: „Propertyless elderly, including slaves, though usually a minority, were often scorned or neglected.“²⁰

Wenngleich diese Randbedingungen für nahezu alle agrarischen Zivilisationen zutreffen, so gibt es innerhalb dieses Rahmens doch einige auffällige kulturelle Unterschiede. In China

¹⁷ Vgl. P. Stearns, *Elders in World History*, S.376

¹⁸ Vgl. P. Stearns, *Elders in World History*, S.377

¹⁹ Vgl. P. Stearns, *Elders in World History*, S.377: „The establishment of property concepts, essential to almost all agricultural economies except slash-and burn varieties, gave older people an economic tool lacking in hunting and gathering societies. Most major agricultural settings, from the age of the river-valley civilizations until a scant century ago, find older people using control of property and the right to determine aspects of inheritance as a means of assuring their economic livelihood.“

²⁰ P. Stearns, *Elders in World History*, S. 378

beispielsweise findet sich eine Jahrtausende alte Tradition der Verehrung und Achtung alter Menschen, die bereits weit vor Konfuzius begann, doch durch die Einbindung in die konfuzianische Lehre eine weitere Stabilisierung erfahren hat, die bis heute anhält.²¹ Entsprechend der konfuzianischen Lehre kommt jeder Phase des Lebenslaufes ein fest umrissenes Ziel zu, welches jeweils im Dienst der Hauptaufgabe des Lebens zu sehen ist, nämlich der Selbstvervollkommnung. Diese ist nur durch kontinuierliches lebenslanges Lernen zu erreichen. Dieses ist jedoch nicht als reiner Selbstzweck im Sinne der persönlichen Bildung des Betreffenden anzusehen, sondern dahinter steht gleichzeitig die Vorstellung, dass der alte Mensch durch die erworbenen Kenntnisse der Gemeinschaft am besten dienen kann,²² indem er auch bei nachlassender körperlicher Kraft immer noch seine geistigen Fähigkeiten zum Wohl aller einsetzt:

„Dadurch erlangt das Alter zwei entscheidende Bedeutungen: Zum einen wird es nicht als >Alterslast< angesehen, sondern als Synonym für Weisheit und vor allem für Lebenserfahrung. Denn je älter jemand ist, so die Idealvorstellung, desto höher ist auch das erreichte Ideal der Selbstvervollkommnung. [...] Es ist zweitens nur konsequent, daß die Weitergabe des Wissens und der Lebenserfahrung zur zentralen Aufgabe der Senioren gehört. Die Senioren verlieren ja, wenn sie bei guter Gesundheit sind, weder ihre Urteilskraft noch ihr abstraktes Denkvermögen oder ihr Wissen – ganz im Gegenteil.“²³

Dieser vom Grundgedanken her positiven Einstellung und tendenziellen Wertschätzung des Alters steht im Mittelmeerraum als „Wiege“ der westlichen Zivilisation eine zwar nicht – wie häufig behauptet wird – grundsätzlich negative und ablehnende Haltung gegenüber, doch findet sich hier eine große Bandbreite unterschiedlichster Auffassungen, wie auch im weiteren

²¹ Vgl. P. Stearns, Elders in World History, S.379: „Respect for the authorities of elders, gaining a religious quality through ceremonies honoring family ancestors, anchored familial stability and linked it to the wider political order.“

²² Vgl. Yong Liang, Das traditionelle chinesische Konzept des Alters und Alterns in der Antike, In: Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von Elisabeth Herrmann-Otto, S. 89: „Der Prozeß des permanenten Lernens und dadurch der Selbstvervollkommnung ist allerdings nicht als Selbstverwirklichung anzusehen, sondern steht stets im Dienst der Gemeinschaft. Die Selbstvervollkommnung bedeutet deshalb nicht nur die soziale Einbindung in das gesellschaftliche Gefüge, sondern auch ein stetes Zurückdrängen des eigenen Ich. In der permanenten Selbstbeziehung und Selbstanpassung zugunsten von Harmonie und Solidarität in der eigenen Gruppe finden die wichtigsten Charaktermerkmale eines Menschenbildes ihren Ausdruck.“ – Diese Vorstellung erinnert überraschenderweise in weiten Teilen an die Theorie Platons über die Aufgabe alter Menschen in der Gesellschaft!

²³ Y. Liang, Das traditionelle chinesische Konzept, S. 89. Diese Vorstellung vom Alter ist auch heute noch vorherrschend, wenngleich die Kritik an dieser Vorstellung lauter wird und zugleich die Probleme, die die demographischen Veränderungen auch in China mit sich bringt, verstärkt diskutiert werden, vgl. ebd. S.94: „China hat zwar eine alte Kulturtradition des Respekts und der ehrenvollen Behandlung von alten Menschen. Die chinesische Gesellschaft ist aber insgesamt kaum vorbereitet auf die schnelle Alterung der Bevölkerung. Vor allem die neuen Familienstrukturen [Auflösung der traditionellen Form des Zusammenlebens, d.Verf.] stellen die traditionelle Altersversorgung vor eine große Herausforderung, deren Bewältigung für die weitere Entwicklung Chinas von entscheidender Bedeutung sein wird.“

Verlauf dieser Arbeit deutlich wird.²⁴ Diese unterschiedlichen Auffassungen spiegeln generelle Unterschiede im Wertesystem sowohl der westlichen als auch der chinesischen Kultur wider: Einer Betonung körperlicher und militärischer Stärke steht die Wertschätzung geistiger Beschäftigung und Gelehrsamkeit gegenüber, Individualität der Bewahrung (familien)hierarchischer Strukturen und wechselnde kulturelle Veränderungen und Einflüsse der Fähigkeit zur Bewahrung kultureller Kontinuität.²⁵

Im folgenden beschränke ich meine Auseinandersetzung, wie bereits angesprochen, auf den europäischen Raum, um den Umfang einzugrenzen und vor allem diejenigen Kulturkreise und Epochen zu skizzieren, auf deren Grundlage die verwendeten philosophischen Theorien sich entwickelt haben.

2.3 Antike

2.3.1 Griechenland

Aus der Antike ist bis heute eine nicht geringe Anzahl an bildlichen und schriftlichen Darstellungen des Alters überliefert. Offensichtlich war das Alter ein beachtetes Thema sowohl in griechischer als auch in römischer Zeit: „Griechen wie Römer legten besonderes Augenmerk auf das Altern und die Stellung älterer Menschen in der Gesellschaft.“²⁶ Dabei sind allerdings verschiedene Aspekte bei der Auseinandersetzung mit den vorliegenden Quellen zu berücksichtigen. Nicht selten – und dies ist natürlich kein Problem speziell der Antike – wird das Alter häufig in die eine oder andere Richtung übertrieben dargestellt. So finden sich sowohl uns unrealistisch erscheinende Verherrlichungen und Idealisierungen als auch grobe Überzeichnungen der negativen Aspekte. Es liegt allerdings gleichzeitig eine Reihe von aus heutiger Sicht sehr realistisch wirkenden Altersdarstellungen vor. – Wie zu jeder Zeit, so liegen die Unterschiede zum Teil in der Person und Absicht des Künstlers oder Autors begründet; interessant ist z.B. immer die Frage, ob dieser selbst schon alt war, als er das entsprechende Werk geschaffen hat. Die Quellenlage ist leider oft nicht eindeutig.

²⁴ Vgl. P. Stearns, Elders in World History, S.380: “Overall, respect for wisdom and a recognition of old age as a life stage equal in value to those that preceded it, was balanced by a tendency to scorn physical and mental decay and a persistent identification of selfishness and abuse of authority associated with the later years.”

²⁵ Vgl. P. Stearns, Elders in World History, S.381.– Selbstverständlich handelt es sich bei diesen Zuschreibungen um grob vereinfachte und verallgemeinernde Aussagen, die jedoch heutiger Forschungslage zufolge eine Grundtendenz in der unterschiedlichen Auseinandersetzung mit dem Thema Alter in den dargestellten Kulturkreisen wiedergeben.

²⁶ Tim Parkin, Das antike Griechenland und die römische Welt. Das Alter – Segen oder Fluch?, In: P. Thane, Das Alter, S. 31. – Das Thema scheint damals mehr Beachtung gefunden zu haben als heute, wo es in einigen Hinsichten aus dem öffentlichen Bewusstsein verbannt wird.

Generell ist es nicht unproblematisch, sich aufgrund von literarischen und künstlerischen Quellen ein Bild von einer sozialen und kulturellen Realität zu machen, die über 2000 Jahre zurückliegt. In der Betrachtung der Antike kommt – wie allerdings auch hinsichtlich einiger späterer Jahrhunderte – noch das Problem hinzu, dass es bei aller Vielschichtigkeit der noch vorhandenen Arbeiten in der Regel nur eine bestimmte gesellschaftliche Schicht ist, deren Ansicht repräsentiert wird: nämlich die der männlichen Elite. Zeugnisse von Frauen oder Angehörigen der niedrigeren Schichten sind so gut wie nicht vorhanden.²⁷ Dennoch lassen sich recht unterschiedliche Ansichten über das Alter belegen, die auch die Altersvorstellungen späterer Jahrhunderte beeinflusst haben.²⁸

Zunächst einmal war es offensichtlich auch in der Antike nicht ungewöhnlich, dass Menschen alt wurden, auch wenn die durchschnittliche Lebenserwartung gering war. Mythen und Erzählungen zufolge erreichten einige Menschen sogar ein deutlich höheres Alter, als heute aus biologischer Sicht möglich scheint. Aus der Bibel kennen wir z.B. eine Reihe quasi-historischer Figuren, die bis zu 1000 Jahre alt wurden; der biblische Methusalem ist zum Inbegriff des alten Mannes geworden, und nicht umsonst spricht man von einem „biblischen Alter“. Wenngleich diese Aussagen auch einen metaphorischen Gehalt haben und die Zahlen von Lebensjahren, die alten Menschen zugeschrieben werden, nicht wörtlich genommen werden können, so gibt es doch eindeutige Hinweise darauf, dass es durchaus Menschen gab, die 90 Jahre alt wurden, und ein Alter von 60 Jahren und mehr zu erreichen, war keine Seltenheit.²⁹ Für Männer begann nach der Vorstellung einer Vierteilung der Lebensphasen im antiken Griechenland mit 60 Jahren mit dem Alter die letzte Lebensphase (gerôn oder presbys). Auch wenn es die Institution des Ruhestandes noch nicht gab, so kennzeichnete diese Jahreszahl doch in der Regel eine Reihe sozialer und generationenbedingter Einschnitte.³⁰ Für Frauen gab es zwar auch eine Einteilung in vier Lebensabschnitte, diese sind jedoch nicht mit denen der Männer vergleichbar, da sie in erster Linie biologisch über ihre Reproduktionsfähigkeit definiert wurden. Das Alter begann nach dieser Vorstellung für Frauen eher, nämlich mit Einsetzen der Menopause.³¹

²⁷ Vgl. T. Parkin, *Das antike Griechenland*, S.32

²⁸ Vgl. T. Parkin, *Das antike Griechenland*, S. 31: „Die Ideen und Vorstellungen, die damals entstanden sind, haben die westliche Welt in den folgenden Jahrtausenden positiv wie negativ beeinflusst.“

²⁹ Vgl. T. Parkin, *Das antike Griechenland*, S.40ff.

³⁰ Männer heirateten z.B. in der Regel im Alter von etwa 30 Jahren, was bedeutete, dass die Väter etwa 60 Jahre alt waren, wenn sie die Führung des Haushaltes an ihre Söhne übergaben; vgl. Thomas M. Falkner/ Judith de Luce, *A View from Antiquity: Greece, Rome, and Elders*, In: T.Cole, D. Van Tassel, R. Kastenbaum (Hrsg.), *Handbook*, S.5

³¹ Vgl. T. M. Falkner/ J. de Luce, *A View from Antiquity*, S.5

Das älteste bekannte schriftliche Zeugnis eines Dichters des Abendlandes,³² die Werke des Griechen Homer (8. bzw. 7. Jhd. v.Chr.), sind im Hinblick auf die Darstellung des Alters in mehrfacher Hinsicht interessant und aufschlussreich. Zum einen finden sich eine Reihe von Porträts alter Menschen, zum anderen galt Homer den Griechen selbst als *Greis*. Darüber hinaus spiegeln seine Werke einerseits gängige Wertevorstellungen und Ansichten der griechischen Welt wider und haben diese andererseits auch nicht unwesentlich beeinflusst.

Die Altersfigur in den Werken Homers, die die meisten positiven Züge und Eigenschaften aufweist, ist Nestor, der Fürst von Pylos. Agamemnon, der Führer der Griechen vor Troja, bewundert diesen zwar, bedauert jedoch, dass er aufgrund des „verderblichen Alters“, dem er zum Opfer gefallen ist, körperlich nicht mehr so agil sei, wie es wünschenswert wäre.³³ Nestor bedauert diesen Umstand auch, stellt jedoch fest, dass er zumindest mit „Worten und Rat, dem Ehrenrechte des Alters“, Unterstützung gewähren kann.³⁴ Homers Darstellung des Alters in der Person Nestors wirkt unsentimental, ohne Verklärung, aber gleichzeitig auch ohne Verdammnis; die körperlichen Verfallserscheinungen werden unbeschönigt dargestellt, die Vorzüge der Lebenserfahrung jedoch auch gesehen: „Das hohe Lebensalter läßt vieles nicht mehr zu, gewährt aber auch eigene Vorzüge und Gaben, vor allem Erfahrung, (Lebens-) Weisheit und Sprachgewandtheit.“³⁵ Diese Gaben ermöglichen es Nestor, mehr als allen anderen Griechen, die Lage einzuschätzen und wertvolle Ratschläge zu geben.³⁶ Dabei versucht Nestor im Rahmen seiner Möglichkeiten stets, seine Erfahrungen einzubringen und weiterhin aktiv zu bleiben. Einen Gegenpart hierzu bildet der greise König der Trojaner, Priamos. Er wird durch Passivität und Hilflosigkeit gekennzeichnet; seine pessimistische Einschätzung der Lage wird mit fehlendem Mut infolge seines fortgeschrittenen Alters in Verbindung gebracht.

Zwischen diesen beiden sehr positiven bzw. negativen Altersfiguren, die vermutlich nicht zuletzt wegen der Dramatik des geschilderten Geschehens auf die beschriebene Art dargestellt werden, finden sich in Homers Werken noch andere Figuren, die bestimmte Aspekte des Lebens im Alter auf eine recht realistische Weise verkörpern. Ein Beispiel hierfür ist der greise Erzieher Achills, Phoinix, der bekennt, dass er die Rückkehr der Freuden der Jugend

³² Darüber hinaus finden sich aus dieser Zeit jedoch auch nahezu keine anderen Quellen, die Fakten oder Vorstellungen bezüglich des Alters wiedergeben.

³³ Vgl. Homer, *Ilias* 4, 313-316

³⁴ Vgl. Homer, *Ilias* 4, 320-323

³⁵ Hartwin Brandt, *Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike*, München 2002, S.19. – Die Assoziation der Figur Nestors mit Weisheit im Alter hält bis in die heutige Zeit an; so wird ein älterer Gelehrter oft als „Nestor“ bezeichnet.

³⁶ Vgl. T. Falkner/ J. der Luce, *A View from Antiquity*, S. 8f.: „His counsel is often recognized as best of all of the Greeks, and his tactical advice is sound and sensible [...]“.

um nichts in der Welt eintauschen würde gegen seine derzeitige Situation, die durch eine intensive persönliche Bindung an seinen Schützling geprägt ist.³⁷ Im Gegensatz hierzu ist der greise Vater des Odysseus, Laertes, eine überaus bemitleidenswerte Gestalt, da er zu den Problemen des Alters während der Abwesenheit seines Sohnes auch unter Einsamkeit und Isolation leidet.³⁸ Hier wird die entscheidende Bedeutung sozialer Kontakte ersichtlich, die – sofern vorhanden- das Alter erträglicher machen; das Fehlen dieser Kontakte wiegt dagegen im Alter besonders schwer. Homer stellt hier also bereits ein recht differenziertes und auch realistisches Altersbild dar, in dem zum Ausdruck kommt, dass das Alter zwar spezifische Schwierigkeiten wie Nachlassen der körperlichen und/oder geistigen Fähigkeiten aufweist, denen der Mensch nicht entgehen kann; der Einzelne ist diesen aber nicht oder nicht immer vollkommen hilflos ausgeliefert, sondern kann auch diese Lebensphase bis zu einem gewissen Grad selbst gestalten und somit annehmlicher machen. Brand formuliert dies im Sinne der homerischen Überzeugungen: „[...] das Alter gilt als natürliche, von den Göttern gegebene Existenzform mit eigenen Grenzen, Möglichkeiten und Regeln, ohne daß die Blicke stets verklärt zurück oder gar angstvoll nach vorn gerichtet werden.“³⁹

Ein weiterer Mythos, der (ob zu Recht, ist nicht geklärt) der Überlieferung Homers zugeschrieben wird und dessen Aussage stets aktuell geblieben ist, ist der von Ganymed bzw. Tithonos. Beiden wird von den Göttern ewiges Leben geschenkt; während Ganymed dabei jedoch ewig jung bleibt, vergisst die Göttin Eos, dies auch für Tithonos zu erbitten, so dass dieser nicht stirbt, aber immer älter und hilfloser wird. Diesem Schicksal, so lehrt die Erzählung, ist das endliche Leben des Menschen deutlich vorzuziehen. Erstrebenswert ist also nicht ewiges Leben *per se*, sondern ewige Jugend (bzw. deren Verlängerung); denn Alter ohne die Erlösung des Todes wird schließlich eine endlose Qual.

Wie die konkrete Lebenssituation alter Menschen zur Zeit Homers tatsächlich aussah, darüber gibt diese Quelle keinen verlässlichen Aufschluss. Trotz aller realistischer Elemente liegt der Fokus der Erzählung auf der Darstellung eines dramatischen Geschehens mit allen dazugehörigen Stilmitteln und nicht auf der realen Schilderung frühgriechischer Lebensumstände. Da die Werke Homers jedoch die nahezu einzige verfügbare schriftliche Quelle aus jener Zeit darstellen, lässt sich über reale Lebensumstände alter Menschen wenig Konkretes aussagen; die Darstellungen Homers lassen jedoch zumindest Annahmen bezüglich zeitgenössischer Altersvorstellungen zu.

³⁷ Vgl. Homer, Ilias 9, 444-446

³⁸ Vgl. Homer, Odyssee 24, 232-234

³⁹ H. Brandt, Wird auch silbern, S.21

Anders dagegen sieht es bei Hesiod aus, den zwar zeitlich nicht so viel von Homer trennt (er lebte ca. 700 v.Chr.), dessen sozialer Hintergrund und dichterische Absichten jedoch grundlegend verschieden waren. Er lebte und schilderte die Mühsal des bäuerlichen Lebens in einem Dorf Mittelgriechenlands, und seine Darstellungsweise, in der „kein verklärender Schimmer auf die Mühen und Plagen des Bauernlebens fällt“,⁴⁰ lässt vermuten, dass auch seine Darstellung des Alters bzw. der damaligen Sicht des Alters um Objektivität bemüht ist. Dabei fallen zunächst die negativen Aspekte ins Auge, die er mit dem Alter verbindet: Alter ist (ebenso wie z.B. Betrug und Zwietracht) eine Ausgeburt der „verderblichen Nacht“, die das „unselige Alter“ als Strafe für die Menschen geboren hat.⁴¹ Andererseits stammt aus seiner Feder auch die Figur des Meergreises Nereus, der ebenso wie Nestor über die Alterscharakteristika der Einsicht, Güte und Gesetzeskenntnis verfügt und durchweg positiv dargestellt wird.⁴² - Hier findet sich bereits die Klage, dass früher alles besser gewesen sei; im „Goldenen Zeitalter“ seien die Menschen frei von den Beschwerden des „schlimmen Alters“ gewesen. Von gleicher Aktualität ist auch die Warnung, die Hesiod an all diejenigen ausspricht, die bedürftige Alte und vor allen Dingen ihre Eltern nicht in Ehren halten und diesen nicht zurückgeben, was sie von ihnen bekommen haben - offensichtlich schon in der Zeit der Antike ein hochbrisantes Thema. Hier präsentiert sich eine Sicht auf das Alter, der man in den nächsten Jahrhunderten immer wieder begegnen wird und die der heutigen in vielerlei Hinsichten zu ähneln scheint:

„Hesiod differenziert folglich zwischen den rüstigen, vor allem geistig leistungsfähigen Alten, denen in der Regel der gebührende Respekt entgegengebracht wird, und den schwachen und kranken Alten, denen das Los der Marginalisierung droht.“⁴³

Die negativen Seiten des Alters werden vielfach in lyrischen Werken besungen und beklagt; hier sind es vor allem die körperlichen Gebrechen wie Verlust von Schönheit und körperlicher Leistungsfähigkeit, die in engem Zusammenhang mit dem Verlust sexueller Attraktivität und Aktivität betrauert werden.⁴⁴

⁴⁰ Albin Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, Bern 1957/58, S.87

⁴¹ Vgl. Hesiod, Theogonie, Griechisch/ Deutsch, übers. und hrsg. von O. Schönberger, Ditzingen 1999, 223-225

⁴² Vgl. Hesiod, Theogonie, 233-236: „[...] und darum hieß er der Alte, weil er unfehlbar ist und gütig und des Gesetzes nie vergißt und hegt nur rechtliche, milde Gesinnung.“

⁴³ H. Brandt, Wird auch silbern, S.28

⁴⁴ Beispielhaft dafür sind die Werke des griechischen Dichters Mimnermos, der klagt, er stürbe lieber im Alter von 60 Jahren, als die Einschränkungen des Alters in Kauf nehmen zu müssen; die Dichterin Sappho beschreibt zwar auch die negativen Alterserscheinungen, reagiert darauf jedoch mit einer eher resignativ einsichtigen Haltung.

Wenngleich die dargestellten Blickweisen zum Teil realistische – wenn auch sehr individuell gefärbte – Sichtweisen auf das Alter wiedergeben, so repräsentieren doch auch sie – mit Ausnahme der Darstellung Hesiods – eher die Einstellung der oberen Bevölkerungsschichten. Wie die konkrete Lebenssituation alter Menschen aller Bevölkerungsgruppen aus deren eigener Sicht im klassischen Griechenland tatsächlich aussah und wahrgenommen wurde, lässt sich nur in Teilen rekonstruieren. Grundsätzlich oblag die Versorgungspflicht für die alten Eltern der Familie und nicht dem Staat; genauer gesagt dem Sohn oder den Söhnen, die für ihre Eltern aufkommen mussten. Dabei wurde immer wieder die Reziprozität dieser Verpflichtung betont: die Kinder sollen ihre Eltern die Pflege zukommen lassen, die diese wiederum ihnen in der Kindheit und Jugend angedeihen ließen.⁴⁵ Es gibt jedoch auch Hinweise darauf, dass diese Versorgung alles andere als selbstverständlich war. In Athen führte beispielsweise der reformorientierte Politiker Solon (frühes 6. Jhd.) die Unterhaltspflicht Athener Bürger für ihre Eltern im Alter ein.⁴⁶ Auch die Tatsache, dass es Prozesse wegen Misshandlung der Eltern gab, zeichnet ein nicht gerade rosiges Bild.

Eine Sonderstellung nahmen dagegen die Alten in Sparta ein, das nicht umsonst als Gerontokratie ohne Beispiel in der Antike bezeichnet wird.⁴⁷ Der Altenrat (*Gerusie*), dem neben den beiden Königen 28 Geronten angehörten, die auf Lebenszeit gewählt wurden und mindestens 60 Jahre alt waren, hatte eine sehr große politische Macht; er entschied z.B. in allen Fällen von Gesetzesübertretungen, selbst wenn die beiden Erbkönige betroffen waren. Für den Lebensunterhalt der Alten war in Sparta bis zu deren Tod gesorgt, weil dieser sowieso nicht von den Spartiaten (den ausgebildeten wehrpflichtigen Männern Spartas) selbst erwirtschaftet wurde, sondern von der Urbevölkerung, die Sklavendienste zu erbringen hatte. Mit 60 Jahren schieden die Spartiaten aus dem aktiven Wehrdienst aus, doch gingen sie damit keineswegs in den Ruhestand: Ihnen oblag z.B. die Entscheidung über die Aufzucht der Neugeborenen, eine Aufgabe, die im wahrsten Sinne des Wortes über Leben und Tod entschied. Die als unwert eingestuften Babys wurden einfach ausgesetzt. Das Urteil der alten und erfahrenen Männer wurde offensichtlich nicht hinterfragt: „Niemand hat je die Urteile der

⁴⁵ Für diese Reziprozität stand der Ausdruck *threptêria*, vgl. T. Falkner/ J. der Luce, A View from Antiquity, S. 14f.: „The Greek liked to stress the reciprocal nature of this arrangement, sons taking care of their parents as their parents had taken care of them. What the son was said to ‘give back’ to his parents was called *threptêria*, literally the cost of one’s rearing.”

⁴⁶ Allerdings war nur ein geringer Prozentsatz der Bewohner Athens auch tatsächlich Bürger der Stadt, so dass wir auch hier wieder nur den Blick auf die oberen Schichten haben.

⁴⁷ Vgl. Elisabeth Hermann-Otto, Die Ambivalenz des Alters. Gesellschaftliche Stellung und politischer Einfluß der Alten in der Antike, In: dies. (Hrsg.), Kultur des Alterns, S.6, bzw. S.7: „Sparta ist eine Gerontokratie, in der die Alten, über 60-jährigen an den Schaltstellen der Macht sitzen, deren Weisheit und Tugend von allen unwiderrprochen akzeptiert wird.“ – Inwieweit dieser Aspekt tatsächlich für die Attraktivität des Systems spricht, sei dahingestellt....

Alten in Sparta in Zweifel gezogen, sie sind höchste sittliche Instanz. [...] Die Ehrfurcht der Spartaner vor ihren Alten ist sprichwörtlich in der Antike.“⁴⁸ Dabei ist die Stellung, die den Alten in der Gemeinschaft zugesprochen wird, von besonderer Bedeutung, da Familien im eigentlichen Sinne gar nicht existierten.⁴⁹ - Die hohe Stellung der Alten in Sparta ist jedoch auch in der griechischen Welt eine Ausnahme, die sowohl positiv als auch negativ bewertet wurde und wird: Zum einen war die Wertschätzung der Alten zwar durchaus ein Aspekt, der von Zeitgenossen mit Wohlwollen kommentiert wurde. Dennoch scheint sich gerade in diesem System eine Unflexibilität zu manifestieren, die den „modernerer“ und demokratischer ausgerichteten Stadtstaaten Griechenlands entgegenstand:

„But in the more democratic constitutions at Athens and elsewhere, the principle of the authority of old age runs at odds with the whole tenor of the times: the egalitarian nature of the politics, the relocation of the male's identity from the patriarchal *oikos* to the polis, and the increasing valuation of reason over and against the authority of mere age [...]. In such cities, where politics served as an arena for individual competition, where the winds of social, intellectual, and political life shifted often and 'modernity' was a positive value, and where political success was often based upon one's rhetorical ability and adaptability to changing circumstance, the elderly may have been at a real disadvantage. Not surprisingly, it was in such an environment that the glorification of youth and disparagement of age became social forces and literary commonplaces.“⁵⁰

Auch in klassischen griechischen Dramen – sowohl Tragödien als auch Komödien – waren alte Menschen häufig Bestandteil des immer wiederkehrenden Figurenarsenals. Dabei gibt es neben Darstellungen, die sich mit der Ambivalenz des Alters beschäftigen,⁵¹ auch solche, in denen das Alter mit bestimmten Stereotypen – meist negativer Art – gleichgesetzt wird.⁵² Eine wichtige Rolle spielt in klassischen Dramen der Chor, der reflektierend und kommentierend das Bühnengeschehen interpretiert; hier sind es oft Greise, die diese Aufgabe übernehmen und denen dadurch eine prominente Rolle zukommt. Auch in der bildenden

⁴⁸ E. Hermann-Otto, *Ambivalenz des Alters*, S.7

⁴⁹ Diese Erkenntnisse lassen sich jedoch auch nicht auf die zahlenmäßig überlegene Schicht derjenigen Bewohner Spartas übertragen, die keine Vollbürger waren und über deren Lebensumstände so gut wie nichts bekannt ist, vgl. H. Brandt, *Wird auch silbern*, S. 46f.: „Die privaten Lebensumstände durchschnittlicher alter Menschen, die Art und Intensität ihrer Teilhabe am öffentlichen Leben, ihrer beruflichen Tätigkeiten und ihrer sozialen Kontakte entziehen sich wegen des Fehlens ausreichender und gesicherter Informationen genauso einer exakten Beurteilung wie die gewiß vorhandenen Unterschiede alter Männer und alter Frauen.“

⁵⁰ T. Falkner/ J. de Luce, *A View from Antiquity*, S.13

⁵¹ Dies sind vor allem die Tragödien; als prominentestes Beispiel hierfür gilt Sophokles' Drama „Ödipus auf Kolonos“, welches dadurch besondere Brisanz und Aussagekraft gewinnt, dass der Dichter zum Zeitpunkt der Abfassung auch bereits über 90 Jahre alt war. Vgl. Sophokles, *Ödipus auf Kolonos*, übertr. von W. Schadewald, hrsg. von Hellmut Flashar, Frankfurt 2002

⁵² Dies trifft vor allem auf die Komödien zu, bei denen alte Menschen in der Regel für Orientierungslosigkeit, Unflexibilität und Selbstmitleid stehen; verbreitet ist auch schon die Typisierung der/des „komischen Alten“.

Kunst existieren verallgemeinernde neben realitätsnahen Darstellungen, wobei jedoch, zumindest den heute noch vorhandenen Kunstwerken nach zu schließen, Abbildungen, die das Alter mit Würde und Respekt in Verbindung zu bringen suchen, nicht unbedingt die Mehrheit der überlieferten Werke bilden. Dabei wird der Darstellung alter Menschen insgesamt nur ein marginales Interesse entgegengebracht: Die griechische Ästhetik mit ihrer Verehrung des gut geformten jugendlichen Körpers schlägt sich hier besonders nieder. So werden z.B. auch die Götter – im Gegensatz z.B. zur späteren christlichen Darstellungstradition – in der Regel als in der Blüte des Lebens stehend verewigt:

„The Greek obsession with youth and horror at the physical process of aging help account for the relative invisibility of the elderly in classical sculpture, which found its inspiration in gods and heroes of myth and in the generic idealization of the young man and woman [...]. Apart from the occasional seer or priestly figure, the elderly are conspicuous by their absence.“⁵³

In der nachklassischen, der hellenistischen Zeit scheint vor allem im Bereich der Politik und Herrschaft der Einfluss alter Männer deutlich gesunken zu sein. Spielten die Altenräte in den dezentralisierten griechischen Stadtstaaten zum Teil noch eine wichtige Rolle, so verloren sie diese Machtposition gleichzeitig mit dem Verlust der Autonomie der einzelnen Städte, selbst wenn es sie offiziell noch gab. Über das Leben des alten „Durchschnittsmenschen“ liegen auch hier so gut wie keine Aussagen vor.⁵⁴ In weiten Teiles des Reiches scheint jedoch die traditionelle Familienform mit ihrer Aufteilung von Rechten und Pflichten weiterhin Bestand gehabt zu haben:

„Die Klein – und Kernfamilie blieb die dominierende Lebensform, und damit bestand auch weiterhin die (moralische, bisweilen sogar rechtlich fixierte) Pflicht der Kinder, gegebenenfalls für ihre alten Eltern zu sorgen.“⁵⁵

Dass das Alter nach wie vor ein Thema war, mit dem sich die Menschen intensiv auseinander setzten, zeigt die Existenz einer Spezialliteratur zu diesem Thema, der *perì géros* (*Über das Greisenalter*). Diese Werke wurden nicht selten in der Nachfolge der – tendenziell negativen

⁵³ T. Falkner/ J. de Luce, A View from Antiquity, S.7

⁵⁴ Vgl. H. Brandt, Wird auch silbern, S.90f.: „Da wir selbst aus diesem riesigen Gebiet [den von Alexander eroberten Ländern und Reiche, d. Verf.] kaum aussage kräftige Quellen zum profanen Alltag der alten Menschen besitzen – weniger noch als zur klassischen Zeit! -, bleiben alle pauschalen Einschätzungen natürlich unbefriedigend und ermangeln ausreichender Belege.“

⁵⁵ H. Brandt, Wird auch silbern, S.90

– Aussagen Aristoteles'⁵⁶ zum Teil von dessen Schülern verfasst und beschäftigen sich mit den Vor- und Nachteilen des Alters, die gegeneinander abgewogen werden :

„Aus der Sicht der Jugend leiden Greise unter dem zunehmenden Verlust ihrer Sinneswahrnehmungen, unter Krankheiten und unter mangelndem öffentlichen Ansehen wegen des Ausgeschlossenseins von der >großen Politik<, von Ämtern und von Kriegsgeschehen. Die andere Seite argumentiert dagegen mit altersunabhängigen Werten: Wahre Tugend begegne sowohl bei Jungen wie bei Alten, der Vorteil des Alters bestehe freilich darin, daß Geist und Seele sich unabhängig von den einengenden körperlichen Begierden und Lasten entfalten könnten.“⁵⁷

Von diesen *perì géros* sind zwar in direkter Überlieferung nahezu keine mehr erhalten; andere uns bis heute überlieferte Schriften beziehen sich jedoch auf diese Werke und geben bis zu einem gewissen Grad Aufschluss über ihren Inhalt. Die vorhandene Quellenlage deutet darauf hin, dass die negative Einschätzung Aristoteles' in ihrer Einseitigkeit nicht geteilt wurde.

Aristoteles war in einer überaus bedeutenden Hinsicht Vorreiter für das noch lange Zeit vorherrschende Verständnis des Alters: Er legte die Grundlage für die medizinische Auseinandersetzung mit spezifischen Leiden des Alters, die bis in Mittelalter und Neuzeit hinein aktuell war. Er vertrat die Ansicht, dass der Zustand oder die Befindlichkeit des menschlichen Körpers auf den vier Urzuständen warm, kalt, trocken und feucht beruhe. Alle Lebens- und damit auch Krankheitsprozesse lassen sich durch diese Zustände beschreiben und auf diese zurückführen; das Alter ist durch den Verlust von Wärme und Feuchtigkeit gekennzeichnet. Diese Vorstellung griff der bedeutendste Mediziner der Antike, Galen (2. Jhd. n.Chr.) auf und leitete daraus bestimmte Behandlungsmethoden⁵⁸ ab, die über Jahrhunderte hinweg maßgeblich für den gerontologischen Zweig der Medizin waren.⁵⁹

Wenngleich – wie gesagt – verallgemeinernde Aussagen in Bezug auf das Bild des Alters in der hellenistischen Zeit schwer zu treffen sind, so fällt bei der Auseinandersetzung vor allem mit der bildenden Kunst doch auf, dass die aufkommende „Genrekunst“ vermehrt Angehörige der unteren Schichten abbildet, die mit einer Vielzahl negativer Altersattribute ausgestattet sind. Vor allem alte Frauen sind von dieser wenig vorteilhaften Darstellungsweise betroffen. Wenngleich die Frage nach dem (Verwendungs-) Zweck dieser Darstellungen nach wie vor

⁵⁶ Bezüglich einer näheren Auseinandersetzung mit Aristoteles' Ansichten des Alters vgl. Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

⁵⁷ H. Brandt, *Wird auch silbern*, S. 92

⁵⁸ Vgl. Georg Wöhrle, *Der alte Mensch im Spiegel der antiken Medizin*, In: E. Herrmann-Otto (Hrsg.), *Kultur des Alterns*, S.19: „Er [Galen] kann [...] sogar eine Definition des sogenannten gerontologischen Teils der Medizin geben (Kap.5): >Ihr Ziel sei es, die Natur des Problems der Alterung zu klären und dem Altern entgegenzustehen und es soweit wie möglich zu verhindern.<“

⁵⁹ Vgl. Brandt, *Wird auch silbern*, S.93f.

ungeklärt ist, so scheint doch klar zu sein, dass sie nicht im gesellschaftskritischen Bereich lag, sondern vielmehr der Stabilisierung bestehender Verhältnisse dienten.⁶⁰ Die Verfallserscheinungen des Alters waren in diesem Sinne Mittel zur sozialen Stigmatisierung. Insgesamt scheint der griechischen Auseinandersetzung mit dem Alter, vor allem im Bereich der Kunst und Literatur, eine Tendenz innezuwohnen, Alter mit einem tragischen Schicksal in Verbindung zu bringen:

„The Greek seem to have been particularly moved by the idea of tragedy in old age and the loss of happiness near the close of life. It is as though life were a kind of footrace; and even though one might take the lead and hold it almost to the end, if one should stumble, the whole race is lost. [...] In the elderly we see compelling images of how fragile and precarious a thing is human happiness and get a sense of catastrophe that is always lurking just beyond the scene.“⁶¹

2.3.2 Rom

Auch in der römischen Republik war der „Ältestenrat“, der *Senat*, ein enorm wichtiges politisches Instrument, wenngleich die Bezeichnung irreführend ist: Nur in der ersten Frühzeit der Republik wurde dieses Gremium allein durch alte Menschen (besser gesagt, Männer) besetzt. Später verwischte sich die Altersgrenze, und im Senat wurden auch jüngere Bürger zugelassen.⁶² Dennoch war der Anteil hochbetagter und hochangesehener römischer Bürger hoch, so dass wenn auch nicht von einer Herrschaft, so doch von einer Dominanz der Alten im Senat gesprochen werden kann. Auch die interne Herrschaftsstruktur der Gesellschaft war der Quellenlage zufolge in vielerlei Hinsicht als gerontokratisch anzusehen; der *pater familias*⁶³ besaß zeitlebens die volle Verfügungsgewalt über sämtliche seinen Haushalt betreffenden Personen und Belange.⁶⁴ Dies konnte zu zum Teil nicht unerheblichen Konflikten innerhalb der Generationen einer Familie führen, denn selbst wenn z.B. der Sohn schon eine eigene Familie besaß und wichtige Funktionen in der Gesellschaft übernahm, war

⁶⁰ Vgl. Brandt, Wird auch silbern, S.107: „Auf jeden Fall aber wohnte der Praxis, Angehörige ländlicher Unterschichten in künstlerischer Form zu repräsentieren oder in Gedichten zu besingen, keinerlei sozialemanzipatorisches Engagement inne, im Gegenteil: Man versicherte sich auf diese Weise der bestehenden Sozialordnung und wies den einfachen Leuten durch entsprechende ästhetische Kennzeichnung eine feste Position im unteren Teil des Sozialgefüges zu.“

⁶¹ T. Falkner / J. de Luce, A View from Antiquity, S.17. Diese Einstellung wird in der Auseinandersetzung mit der philosophischen Theorie Aristoteles noch nähere Betrachtung finden, der diesen Punkt im Zusammenhang mit seiner Theorie eines guten Lebens ausführlich behandelt.

⁶² Vgl. T. Falkner / J. de Luce, A View from Antiquity, S.27

⁶³ Dies musste nicht zwingend der tatsächliche biologische Vater der Familie sein, sondern die Stellung kam in der Regel dem ältesten lebenden männlichen Familienmitglied zu; vgl. T. Falkner / J. de Luce, A View from Antiquity, S.21.

⁶⁴ Vgl. T. Falkner / J. de Luce, A View from Antiquity, S.27 bzw. Brandt, Wird auch silbern, S.117f.

er doch rechtlich gesehen noch immer der Befehlsgewalt des *pater familias* unterworfen, es sei denn, er wurde von diesem davon befreit.⁶⁵ In Bezug auf politische Machtausübung verlor das Alter als Qualitätsmerkmal an sich im Verlauf der republikanischen Entwicklung Roms zwar teilweise an Bedeutung, nicht jedoch an Ansehen; auch seine Vorbildfunktion übte es nach wie vor ungebrochen aus. Eine intensive Auseinandersetzung mit Vorzügen und Nachteilen des Alters findet sich in der auch in späteren Jahrhunderten viel beachteten, in der Einleitung bereits erwähnten einflussreichen Schrift Ciceros, *Cato der Ältere* (von Cicero im Jahr 44 v. Chr. im Alter von 62 Jahren verfasst).⁶⁶

Bildnisse alter Menschen wurden oft im Zusammenhang mit ihrem Tod angefertigt. Dabei war die Bestrebung, dem tatsächlichen Aussehen des Verstorbenen gerecht zu werden, zwar vorhanden, dennoch ging es in der Regel nicht um eine vollkommen wahrheitsgetreue Darstellung:

„Die republikanischen Altersbildnisse dienten im weitesten Sinne der *memoria* (Erinnerung), illustrieren den *fructus senectutis* – die Ernte und Bilanz tätig gelebten Lebens – und stehen somit für die *bona*, also für die Vorzüge, nicht etwa für die Defizite und Lasten eines langen, beschwerlichen Lebens.“⁶⁷

Dieser doch offensichtlich positiven Einstellung zum Alter standen jedoch auch eine Reihe negativer Darstellungen gegenüber, wie z.B. in römischen Komödien, in denen oft alte Menschen pauschal als Personifizierungen bestimmter negativer Eigenschaften wie Neid, Geiz etc. dargestellt werden. Ein beliebter Topos ist der des liebestollen Alten, der nicht begreift, dass er sich mit seinem jugendlichen Auftreten und Gehabe lächerlich macht.⁶⁸ Inwieweit diese Figuren jedoch eher der Katharsis dienen sollten als die tatsächliche Einstellung zum Alter insgesamt wiederzugeben, ist aus heutiger Sicht schwer nachzuvollziehen und zu beurteilen.⁶⁹

Diese an sich nur bedingt aussagekräftigen Zeugnisse über die reale Situation alter Menschen im republikanischen Rom gestatten erst recht keine Aussage über das Leben alter Menschen der unteren Schichten: „Für die Kehrseite, das verelendete Alter, hatte die Erinnerungskultur

⁶⁵ Vgl. T. Falkner / J. de Luce, A View from Antiquity, S.21f.

⁶⁶ Vgl. Einleitung

⁶⁷ Brandt, Wird auch silbern, S.150

⁶⁸ Ein recht häufig vorkommendes Motiv ist der *senex amator*, der Greis, der in Konkurrenz mit seinem Sohn um die Gunst einer Frau buhlt; diese Figur spielt z.B. in den Komödien des Plautus (ca. 250- 184 v.Chr.) eine Rolle; vgl. K.C. Ryder, The 'senex amator' in Plautus, G & R 31, 1984, S. 181-189.

⁶⁹ Brandt vertritt die These, dass die Römer dem Alter sehr großen Respekt entgegenbrachten und die Komödiendarstellungen als Ventil galten, vgl. ebd. S. 136, wogegen Parkin der Meinung ist, dass gemäß landläufiger Meinung (die er allerdings selbst nicht unbedingt teilt) die Alten gerade in römischer Zeit wenig geachtet wurden, vgl. T. Parkin, Das antike Griechenland, S.35

des alten Rom keinen Platz. Wer nach einem trostlosen Alter eines trostlosen Todes starb, hinterließ in der Regel keine sichtbaren Spuren im Gedächtnisvorrat der Gesellschaft.⁷⁰ Man kann jedoch davon ausgehen, dass in den unteren Schichten gearbeitet werden musste, bis es nicht mehr ging, während der *pater familias* der gehobeneren Schicht einem geruh samen Alter entgegensehen konnte, sofern er Familie besaß: Da er bis an sein Lebensende alle Rechte als Familienoberhaupt beibehielt, war seine Versorgung gesichert. Für die alten Frauen wurde in diesen Familien in der Regel ebenso wie für den *pater familias* von den Söhnen gesorgt. Da Frauen im Normalfall über kein eigenes Einkommen verfügten, bestand auch für Töchter keine Versorgungspflicht gegenüber den Eltern.⁷¹

Auch in der auf die Republik folgenden römischen Kaiserzeit wurden im Hinblick auf die Einstellung zum Alter die bekannten Klagen laut, dass „früher alles besser“ gewesen sei: dem Alter sei Respekt und Ehrfurcht entgegengebracht worden, was sich nunmehr verloren habe. Wie hoch der Anteil alter Menschen an der Bevölkerung sowie das Durchschnittsalter tatsächlich waren, lässt sich zwar heute nicht stichhaltig belegen; die Quellenlage ist aber in anderen Hinsichten für diese Zeit recht ergiebig, so dass sich einige Aussagen zum Erleben des Alters innerhalb der verschiedenen Bevölkerungsschichten treffen lassen.

Für Sklaven kann davon ausgegangen werden, dass sie gearbeitet haben, solange dieses möglich war, und dann auf familiäre Unterstützung angewiesen waren. Dennoch sind auch Fälle bekannt, in denen die Versorgung kranker Sklaven auch bei deren Unfähigkeit zum eigenen Broterwerb von staatlicher Seite veranlasst wurde. Darüber hinaus gibt es Hinweise, dass Sklaven und auch Freigelassene in bestimmten Stellungen sogar eine Art Pension bezogen. Wenn dies auch Einzelfälle sein mögen, so gibt es doch keine eindeutigen Belege dafür, dass alte Sklaven von ihren Herren einfach weggeschickt wurden, wie oft behauptet wird.⁷² Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass sowohl Sklaven als auch Freigelassene verpflichtet waren, bis zu ihrem Tod ihren (ehemaligen) Herren und sogar dessen Eltern Unterstützung zukommen zu lassen, was für die gehobenen Schichten eine weitere Altersabsicherung, für Sklaven und Freigelassene jedoch eine zusätzliche Belastung gerade im Alter darstellen konnte, zumal in Fällen, in denen sie kaum zureichend für sich selbst sorgen konnten.

Grundsätzlich lag die Pflicht zur Altersversorgung wohl bei den Nachkommen der eigenen Familie; dies gilt sowohl für Bürger als auch für Freigelassene. So bildete Kinderlosigkeit ein

⁷⁰ Brandt, Wird auch silbern, S.152

⁷¹ Vgl. T. Falkner/J. de Luce, A View from Antiquity, S.32

⁷² Vgl. Brandt, Wird auch silbern, S.159f.

großes Problem für die Situation im Alter,⁷³ wenngleich es in den höheren Schichten anscheinend auch schon vereinzelt private Modelle von Altersversorgung gab.⁷⁴ Besonders schlecht sah in der Regel die Versorgungslage verwitweter Frauen aus, die demzufolge auch oft bis weit ins hohe Alter hinein arbeiten mussten.

Aus den rechtlichen Bestimmungen lässt sich aber zumindest das Ideal ablesen, das den Umgang mit alten Menschen bestimmen sollte; dieses wiederum wurde auf der Grundlage der republikanischen Wertevorstellung formuliert. So wird betont, dass das hohe Alter an sich seit jeher als verehrungswürdig angesehen wurde. In der Rechtssprechung wirkte sich das dahingehend aus, dass z.B. den alten Menschen uneingeschränkt die Verfügungsgewalt über ihren eigenen Besitz zugestanden wurde. Andererseits bot das Alter auch Schutz vor bestimmten Strafen (z.B. der Arbeit im Bergwerk) oder Maßnahmen (z.B. der Verheiratungspflicht).

Die elitären und vermögenden Klassen, die in den städtischen Gemeinden eine Vielzahl von Leistungen zum kommunalen Wohl zu erbringen hatten, wurden von diesen nur zum Teil im Alter befreit; andererseits wurden sie auch nicht gezwungen, ihre Ämter in einem bestimmten Alter nieder zu legen. Das Alter dieser Elite hatte also auch nach damaliger Auffassung durchaus noch viel Lebensqualität zu bieten, wenngleich der tatsächliche politische Einfluss doch deutlich abnahm.⁷⁵ Dieser Verlust wurde vor allen Dingen im 2. und 3. Jhd. durch eine demonstrative Hinwendung zu (vor allem griechischer) Philosophie, Kunst, Literatur und Wissenschaft zu kompensieren versucht, wodurch den schon von den Griechen betonten positiven Altersmerkmalen Weisheit, Lebenserfahrung etc. verstärkte Bedeutung zukam: „Hohes Alter wurde, weil der Zeitgeist es so verlangte, mit Intellektualität assoziiert, und auf diese Weise wurde das soziale Ansehen insbesondere alter Philosophen, die ansonsten nicht selten als wunderliche Sonderlinge belächelt worden waren, erhöht.“⁷⁶ Konkret lässt sich diese Tendenz an in dieser Zeit verfertigten Bildern oder Skulpturen alter Menschen beobachten, die in der Nachfolge der überlieferten Bilder Platons bestimmte Eigenschaften wie langer „Philosophenbart“, Kahlheit und eine vom Nachdenken zerfurchte Stirn betonten und zeigen, dass diese Attribute der Intellektualität geradezu „in“ waren. - Inwieweit dieser

⁷³ Allerdings weisen auch hier Berichte über Unterhaltsklagen von Eltern an ihre Kinder darauf hin, dass auch diese Versorgung nicht völlig selbstverständlich war, was zu einer detaillierten rechtlichen Festschreibung der Alimentationspflicht der Kinder gegenüber den Eltern führte.

⁷⁴ Vgl. E. Herrmann-Otto, Die Ambivalenz, S. 14: „In Rom, einer Stände- Schichtengesellschaft unter republikanischer oder monarchischer Führung, dominierte ein doppeltes Wertesystem: ein gleitender Ruhestand, der im Ermessen des Betroffenen liegt, private Altersversorgung und hohe Wertschätzung des geistig gesunden Angehörigen der Oberschicht stehen unvermittelt neben fehlendem Ruhestand und fehlender Altersversorgung der in Armut und gesellschaftliche Verachtung absinkenden Mitglieder der Unterschicht.“

⁷⁵ Vgl. Brandt, Wird auch silbern, S. 165ff.

⁷⁶ Vgl. Brandt, Wird auch silbern, S.174

„Bildungskult“ der alten Eliten tatsächlich eine Änderung der Bewertung des Alters mit sich brachte, ist ungewiss; möglicherweise kommt in diesem „Kult“ eher die Wunsch- und Idealvorstellung einer kleinen Bevölkerungsschicht zum Ausdruck: „Nicht die Alten, wie sie waren, lebten und erlebt wurden, vermitteln uns diese Bilder und Kunstwerke, sondern die Alten, wie man sie sehen wollte oder wie sie selbst gesehen werden wollten.“⁷⁷

Auch die sehr umfangreiche Dichtung dieser Zeit befasste sich mit dem Thema Alter bzw. mit Personen, die das Leben im Alter repräsentieren. Dabei reicht die Bandbreite der Betrachtungsweise wie schon in der griechischen Literatur von Darstellungen des Alters „als harmonisches Lebensstadium oder das Alter als lebens- und liebesfernes Jammertal, die Alten als neidende Gegenspieler der lebensstrotzenden Jungen oder selbst noch als liebeshungrige Konkurrenten“.⁷⁸ Ein Beispiel, das den Vergleich mit der griechischen Dichtung nahe legt und die Ähnlichkeit der altersbezogenen Topoi belegt, ist die *Aeneis* des römischen Dichters Vergil. Wie Homer auch, stellt er Personen dar, die auf unterschiedliche Weise mit den unvermeidbaren Schwierigkeiten des Alters fertig werden.⁷⁹ Wie ihnen dies gelingt, steht im Rahmen der Dichtung auch immer in besonderem Zusammenhang mit der jeweiligen Rolle, die sie in dem Epos spielen. Der trojanischen König Priamos beispielsweise stürzt sich trotz seines hohen Alters in die Schlacht, in der er schließlich umkommt. Er kann zwar mit seinen nachlassenden Kräften nichts ausrichten und wirkt in seiner Hilflosigkeit beinahe lächerlich,⁸⁰ doch die geschilderte Kampfsituation macht gleichzeitig deutlich, dass er auch im Vollbesitz seiner Kräfte das Schicksal nicht hätte wenden können, und er beweist zumindest Mut und Charakterstärke.

Ein recht negatives Altersbild findet sich bei einer Reihe römischer Dichter, so wie Horaz, der offensichtlich eigene abschreckende biographische Erfahrungen verarbeitet hat.⁸¹ Berücksichtigt ist die beißende Alterskritik Juvenals in seiner zehnten Satire, wobei hier allerdings ungeklärt ist, ob es sich um die Widergabe verbreiteter Ansichten oder die eigene Meinung des Dichters über das Alter handelt. Einen weiteren Gesichtspunkt greift Martial in seinen ebenfalls satirischen Epigrammen auf, in denen er vor allem diejenigen Alten verspottet, die sich nicht

⁷⁷ Vgl. Brandt, *Wird auch silbern*, S.175

⁷⁸ Brandt, *Wird auch silbern*, S.177

⁷⁹ Vgl. Brandt, *Wird auch silbern*, S.182: „Das hohe Alter erscheint also in der *Aeneis*, ähnlich wie in der homerischen Epik, als Lebensstadium mit unvermeidlichen Einbußen an Lebenskraft und mit den entsprechenden sozialen wie politischen Konsequenzen, die man beklagen, aber nicht ignorieren oder gar ausgleichen kann.“

⁸⁰ Vgl. Vergil, *Aeneis* 2, 544-546. Hier wird geschildert, wie Priamos in den Kampf zieht; er wirft „[...] ohne Wucht unkriegerisch den Speer, dumpf tönt das Erz, abprallt die Waffe und hängt nur wirkungslos noch eben vom Buckel des Schildes herunter.“ Vergil, *Aeneis*, übers. v. H. Voß, Köln 2005

⁸¹ Vgl. Horaz, *Ars poetica*, bes. 169-178. Horaz nimmt damit einen interessanten Standpunkt ein, da er einer der wenigen ist, die aus der Sicht des Alters selbst heraus dieses gnadenlos verdammen.

mit ihrem Alter abfinden wollen und dessen Auswirkungen zu vertuschen suchen. Diese Alten verstoßen gegen das Prinzip der *tempestivitas*, welches besagt, dass jedem Lebensalter bestimmte Qualitäten und ein bestimmtes Verhalten zukommt. Wer sich nicht an diese „Vorschriften“ hält, ist wie aus den Beispielen ersichtlich Hohn und Spott ausgesetzt.⁸²

Seneca dagegen betrachtet die Lebensphase des Alters im Zusammenhang des ganzen Lebens;⁸³ es komme immer darauf an, wie man sein Leben insgesamt lebe, und von diesem Standpunkt aus komme auch noch dem hohen Alter seine eigene Lebensqualität zu. Plutarch beschäftigt sich in erster Linie mit den Aufgaben, die den Alten in der Gesellschaft zukommen,⁸⁴ und plädiert hier in der Tradition Platons für eine Anerkennung und Nutzbarmachung der Weisheit und Erfahrung der Alten, die der Jugend ein positives Vorbild geben und mit dieser zusammen für das Wohl des Staates arbeiten.

Auch für das Bild des Alters und die Stellung alter Menschen im antiken Rom lässt sich also festhalten, dass es in der Realität zumindest für eine bestimmte Gruppe – für wohlhabende alte Männer – durchaus politische und gesellschaftliche Einfluss- und Betätigungsfelder gab, die auch genutzt wurden; das Bild des Alters, das durch andere Quellen vermittelt wurde, betont jedoch häufig die negativen Aspekte des Alters.⁸⁵

2.4 Mittelalter und Renaissance

Die historische Phase des Mittelalters und der Renaissance umfasst einen recht langen zeitlichen Abschnitt, in dessen Verlauf eine Reihe von Änderungen eintraten, die das Leben der Menschen und somit auch alter Menschen beeinflussten. Neben diesen einschneidenden Veränderungs- und Entwicklungsprozessen gab es jedoch auch Lebensumstände und –bereiche, die weitgehend unverändert blieben.

Die Stellung, die die christliche Kirche nach dem Zusammenbruch des römischen Reiches einnahm, wurde immer stärker, so dass ihr ab etwa dem 6. Jhd. als einzige einigende Macht

⁸² Vgl. T. Falkner/J. de Luce, A View from Antiquity, S.19: „Old people in particular inspire harsh criticism and vicious jokes when they violate the principle of *tempestivitas*.“

⁸³ Vgl. Seneca, Von der Kürze des Lebens, übers. v. O. Apelt, München 2005

⁸⁴ Vgl. Plutarch, Moralia, bes. 783B-797F

⁸⁵ Vgl. T. Falkner/J. de Luce, A View from Antiquity, S. 34. - Ein interessanter Aspekt scheint sich im Vergleich zwischen der Alterseinschätzung der griechischen und römischen Antike zu ergeben: Die Eigentumsordnung der römischen Gesellschaft legt eigentlich eine hohe Wertschätzung des Alters nahe, die jedoch nur durch die starke Stellung des Familienvaters gesichert scheint und im attischen Staat wenig Beachtung findet. In Sparta dagegen legt die Eigentumsordnung die Vermutung nahe, dass dem Alter wenig Gewicht zukommt, da es im Hinblick auf die Weitergabe materieller Güter keine Rolle spielt; genau das Gegenteil ist jedoch der Fall. Dies könnte darauf hindeuten, dass in dem Moment, wenn es um materielle Güter geht, die Dankbarkeit der Erben gegenüber den Vorfahren gegenüber dem Bestreben, schnellstmöglich in den Besitz dieser Güter zu kommen bzw. die Belastung durch die Älteren los zu werden, in den Hintergrund tritt...

im westlichen Europa eine in vielerlei Hinsicht prägende Rolle zukam.⁸⁶ Die Jahrtausendwende markierte dabei einen Wendepunkt in der Geschichte: Etwa zu dieser Zeit begann mit dem Ende der großen Epidemien und Hungersnöte und aufgrund sich allmählich bessernder hygienischer Bedingungen ein leichter Bevölkerungsanstieg; in politischer und sozialer Hinsicht stabilisierten sich die feudalen Herrschaftsstrukturen, der Handel kam wieder vermehrt in Gang, und die Städte erlebten einen enormen Aufschwung im Hinblick auf Zunahme an Zahl, Größe und Bedeutung.⁸⁷ In vielen Regionen herrschte ein relativ stabiles politisches und soziales Gefüge, was in einigen Hinsichten Früchte trug. Dennoch profitierten von diesen Vorteilen wiederum nur wenige Mitglieder der Gesellschaft; für die Mehrzahl änderte sich nicht viel:

„Behind this mask lay the sufferings of rural society and, whatever may be said, the Middle Ages remained the Middle Ages, a period when it was not good to be a serf or a villein.“⁸⁸

Im Mittelalter⁸⁹ lag die durchschnittliche Lebenserwartung bei 40 Jahren; dennoch galt man nicht in diesem Alter als „alt“, denn nach wie vor resultierte die verhältnismäßig niedrige Lebenserwartung aus der noch immer recht hohen Säuglings- und Kindersterblichkeit sowie den Auswirkungen großer Seuchen und hatte wenig damit zu tun, dass erwachsene Menschen etwa deutlich früher starben als heute. Die Quellenlage zeigt, dass „Alter“ den meisten Auffassungen zufolge zwischen 50 und 60 Jahren begann, wobei es allerdings unterschiedliche Einteilungen und Einschätzungen der Lebensphasen gab. Mit 50- 60 Jahren hatte man z.B. meist das Alter erreicht, in dem gesetzesmäßig verankerte altersbedingte Erleichterungen und Befreiungen von bestimmten Pflichten (z.B. Militärdienst) gewährt wurden.⁹⁰ Dies war aber auch der einzige Vorteil, der alten Menschen zugestanden wurde; bestimmte Vergünstigungen oder Zuwendungen wie Rentenzahlungen waren unbekannt.⁹¹

⁸⁶ Vgl. George Minois, *History of old age: From Antiquity to the Renaissance*, Oxford 1989, S. 133

⁸⁷ Vgl. G. Minois, *History of old age*, S.156. Diese Phase endete etwa 250-300 Jahre später; der Massenausbruch der Pest im Jahr 1348 brachte den letzten Todesstoß.

⁸⁸ G. Minois, *History of old age*, S. 156

⁸⁹ Zu beachten ist, dass sich die historischen Angaben zu dieser Epoche fast ausschließlich auf Männer beziehen, so dass sie nicht ohne weiteres auch auf das andere Geschlecht übertragen werden können.

⁹⁰ Vgl. Shulamith Shahar, *Mittelalter und Renaissance. Ein soziales Netz entsteht*, In: P. Thane (Hrsg.), *Das Alter*, S.71f.

⁹¹ Vgl. Dirk Multrus, *Voraussetzungen und Möglichkeiten der Versorgung alter Menschen in deutschen Landen im späten Mittelalter*, In: E. Herrmann-Otto, *Kultur des Alterns*, S. 33: „Ausgegliedert aus dem Arbeitsleben wurde nur, wer, um einen gängigen Passus aus den Quellen zu zitieren, weder *gon noch ston mag*. Nur dann durften Bedürftige für gewöhnlich in den Hospitälern des späten Mittelalters verbleiben, falls sie nicht aus eigener Kraft ihre 'Notdurft' bestreiten konnten, also sich in eine Pfründe einkauften oder ihr Erbe dem Spital vermachten.“

Im Mittelalter begann sich eine Unterteilung der Gesellschaft in verschiedene Schichten und Berufsgruppen (Ständemodell) durchzusetzen; die Menschen wurden nun primär anhand ihrer Zugehörigkeit zu einer dieser gesellschaftlichen Gruppen „bewertet“. Alte Menschen – zumindest wenn sie nicht den höchsten Schichten, dem Adel und oder dem Klerus angehörten - fielen jedoch aus diesem Modell und damit auch aus dem Kern der Gesellschaft wieder heraus: „Alte Menschen waren [...] wie Frauen und Kinder unabhängig von gesellschaftlichem Rang, Beruf oder Stand in einer einzigen Randgruppe zusammengefasst. In manchen Texten werden sie eingestuft wie Invalide, Fremde oder sehr Arme [...]“.⁹²

Die Wertschätzung des Alters war, wie zu jeder Zeit, so auch in Mittelalter und Renaissance in hohem Maße abhängig von der Ansicht, welcher Stellenwert den (abnehmenden) körperlichen und/oder geistigen Fähigkeiten zugeschrieben wurde. Dabei spielte insbesondere die Beurteilung des Zusammenhangs von Geist und Körper eine Rolle. Die Auffassung Aristoteles', dass der Geist sich durchaus noch weiterentwickeln kann, während der Körper bereits verfällt, war auch zu dieser Zeit sehr populär. Dies bedeutet, dass Körper und Geist sich von einem bestimmten Zeitpunkt des menschlichen Lebens an in entgegengesetzte Richtungen entwickeln: der Geist wird immer stärker, während der Körper schwächer wird. Damit einher ging auch die sehr negative Sichtweise auf das Alter von dem Zeitpunkt ab, an dem der Verstand nachließ. Als Grund für das Nachlassen sowohl der körperlichen als auch der geistigen Kräfte galt dieser Theorie in der Nachfolge Aristoteles' zufolge immer noch der Verlust von Wärme und Feuchtigkeit; diese Entwicklung tritt allerdings nach dieser Auffassung zwangsläufig in einem bestimmten Alter ein, ohne dass der Mensch darauf Einfluss hat.

Wissenschaftliche – und in diesem Fall vor allem medizinische - Schriften gingen dagegen oft davon aus, dass der Verfall von Körper und Geist in einem unmittelbaren Zusammenhang miteinander stehen. Auch hier wurde die – unvermeidbare - Abnahme von Wärme und Feuchtigkeit als Ursache für physiologische Veränderungen sowohl im Körper als auch im Verstand gesehen; diese führen gleichzeitig dazu, dass sich der Charakter des Menschen zum Negativen hin verändert, so war man überzeugt.⁹³ Als typische negative Charakterdisposition

⁹² S. Shahar, Mittelalter, S.80. Die Wertschätzung der Meinung alter Menschen in bestimmten Bereichen, wie z.B. als Schlichter in der Rechtssprechung, oder ihre Wahrnehmung hoher Ämter in Kirche und Politik (z.B. die Dogen der Republik Venedig) stellt wohl keine Achtung vor dem Alter insgesamt, sondern nur vor der Kenntnis und dem Wissen einzelner Personen dar.

⁹³ In dieser Auffassung kommt also dem Verstand eine größere materiale Beschaffenheit zu. - Ein weiteres Beispiel hierfür ist die sowohl im Alltagsglauben als auch aus medizinischer Sicht zu dieser Zeit verbreitete Auffassung, dass Frauen nach dem Ausbleiben ihrer Menstruation bösartig und gefährlich würden, weil sie die im Menstruationsblut enthaltenen Gifte nicht mehr ausscheiden könnten und diese nun Verstand und Charakter vergiften würden.

des Alters galt dabei die Melancholie. Da diese Veränderungen als unausweichlich angesehen wurden, sah die Medizin auch in erster Linie ihre Aufgabe in der Verzögerung dieses Prozesses; eine Therapie bestimmter Leiden, sofern sie als altersbedingt angesehen wurden, galt als aussichtslos und wurde daher gar nicht erst versucht.

Es gab jedoch noch eine dritte Auffassung darüber, wie nachlassende Verstandes- und Körperkräfte im Alter einzuschätzen seien. Diese war vor allem in moralisch und didaktisch sowie religiös motivierten Schriften anzutreffen. Körper und Geist sind dieser Ansicht nach strikt zu trennen. Der Verfall des Körpers ist auch nach diesem Verständnis unausweichlich. Über diese rein materiale Beobachtung hinaus kommt dem körperlichen Verfall jedoch eine zusätzliche, metaphorische Bedeutung zu, gilt er doch als Symbol für die Sinnlosigkeit allen Strebens nach weltlichen Gütern: „In religiösen und didaktischen Schriften stand der alte Körper eines Menschen als Metapher für die Vergänglichkeit und Eitelkeit aller weltlichen Dinge. Dieses Klischee sollte Verachtung sich selbst und der Welt gegenüber erzeugen (*contemptus sui, contemptus mundi*).“⁹⁴ In diesem Sinne entfiel die negative Bewertung der Alterserscheinungen; sie sollten dem Menschen vielmehr ins Gedächtnis rufen, dass es nicht die körperlichen und weltlichen Güter und Genüsse sind, nach denen er streben soll, da diese sowieso nicht von Dauer sind.⁹⁵ Der Verlust körperlicher Kraft wurde sogar als Gnade angesehen; zum einen in dem bereits in der Antike anzutreffenden Sinne als Befreiung von körperlichen Begierden, zum anderen jedoch auch als Möglichkeit, sich ganz mit geistigen Gegenständen zu befassen, da für anderes die Kraft und die Fähigkeit fehlen.⁹⁶ Der alte Mensch muss sich demzufolge auch aus dem öffentlichen Leben zurückziehen, sich in Demut üben und dieses Geschenk Gottes annehmen; andernfalls wird er verächtlich und lächerlich. Geistige Verfallserscheinungen wurden gemäß dieser Ansicht nicht automatisch als unausweichlich und zwangsläufig beschrieben; oft sind sie sogar unmittelbare Folge eines falsch gelebten Lebens und damit Produkt des freien Willens oder auch der Gnade Gottes.⁹⁷ Im Bezug auf den menschlichen Verstand wandte man sich also gegen den Determinismus, der schon die aristotelische und im Mittelalter auch die medizinische Sicht bestimmte und zu einer sowohl negativen als auch resignativen Einstellung dem Alter gegenüber führte.⁹⁸

⁹⁴ S. Shahar, Mittelalter, S.84

⁹⁵ Eine besondere Bedeutung kam in diesem Zusammenhang dem Bild der alten Frau zu; sie stand gerade als Sinnbild für alle negativen Charaktererscheinungen und Schicksalsschläge, die den Menschen ereilen können.

⁹⁶ Vgl. G. Minois, History of Old Age, S.169: “Old age’s opportunity lay in its bodily decrepitude which allowed a man’s soul to rise more easily toward the celestial realities. The weaker the man grows, the stronger the soul becomes.”

⁹⁷ S. Shahar, Mittelalter, S. 88

⁹⁸ Entscheidend für den Trostcharakter dieser Sicht ist natürlich die damit verbundenen Auffassung der Unsterblichkeit der Seele des Menschen.

Eine durchgängig positive Einschätzung des Alters wurde der Quellenlage zufolge wohl von nur wenigen Menschen geteilt, und dies waren in der Regel Fälle, in denen der Betreffende materiell gut abgesichert war und somit einige altersspezifische Probleme kompensieren konnte.⁹⁹ Allerdings ging gerade auch in höheren Kreisen mit dem Alter vor allem für Männer ein hoher Statusverlust einher,¹⁰⁰ da sie z.B. nicht mehr am Kriegsdienst teilnehmen konnten. Gleichzeitig versuchten sie aber mit aller Macht, ihren Einfluss zu behalten, so dass es zu starken Generationenkonflikten kam, die dem Bild des Alters weitere negative Aspekte hinzufügten. Ein „Ruhestandsalter“ gab es dabei für die Ausübung öffentlicher Ämter genau so wenig wie für viele andere Berufsstände, vor allem der städtischen Gemeinschaften, wie Bankiers, Kaufleute, Handwerker, Anwälte oder Ärzte. Diese waren nicht immer gezwungen, aus finanziellen Gründen bis ins hohe Alter zu arbeiten, wollten aber ihren Beruf dennoch nicht aufgeben. Dies führte wiederum oft zu Reibereien mit den jüngeren Generationen, die sich vieler Möglichkeiten beraubt sahen. Ein weiteres Feld, auf dem alten Menschen noch Einfluss und Anteil am öffentlichen Leben zukam, war dem Umstand geschuldet, dass zu Zeiten mangelnder Alphabetisierung die mündliche Überlieferung bestimmter Regeln und Übereinkünfte von größter Wichtigkeit war, was alte Menschen besonders gut konnten.¹⁰¹ Aufgrund ihres hohen Alters verfügten sie zum einen über eine große Lebenserfahrung, zum anderen konnten sie sich auch an Regeln und Gebräuche erinnern, die den Jüngeren gar nicht mehr geläufig waren, und waren mit verschiedenen Anwendungsbeispielen vertraut. Oft verfügten sie auch über die nötige Gelassenheit und Distanz, bestimmte Sachverhalte zu beurteilen und zu bewerten, die Jüngeren fehlte.¹⁰²

⁹⁹ Dass gerade viele Geistliche in hohen Positionen auch in hohem Alter noch ihr Amt ausübten, scheint weniger daran gelegen zu haben, dass die Kirche dem Alter eine vorrangige Stellung einräumte, sondern an der Tatsache, dass der Weg durch die kirchliche Hierarchie so lange dauert, vgl. S. Shahar, *Mittelalter*, S. 80, S.98. – Eine andere Erklärung, warum Männer der Kirche von Problemen des Alters verschont zu bleiben scheinen, findet sich allerdings bei Oscar Wilde: „[...] Schönheit, wahre Schönheit, hört auf, wo geistiger Ausdruck anfängt. Geist an sich ist eine Übertriebenheit [...] Betrachte die Männer, die in irgendeinem gelehrten Beruf Erfolg hatten. Wie vollendet hässlich sind sie! Ausgenommen natürlich die Männer der Kirche. Aber in der Kirche denken sie eben nicht. Ein Bischof bleibt dabei, mit achtzig Jahren dasselbe zu sagen, was man ihm als achtzehnjährigem Jungen beigebracht hat, und die natürliche Folge ist, daß er immer ganz wonnig aussieht.“ Oscar Wilde, *Das Bildnis des Dorian Gray*, Frankfurt 1996, S.11.

¹⁰⁰ Für Frauen dieser Kreise konnte jedoch anscheinend gerade das Alter eine Möglichkeit bieten, ihre Position zu stärken; vgl. S. Shahar, *Mittelalter*, S. 103: „Frauen wurden in öffentlichen Personen fast immer auf ihr Geschlecht reduziert. Erst mit dem Alter verlor dies an Bedeutung. Möglicherweise wurden sie mit der Zeit sicherer und freier in Verhandlungen und bei anderen Kontakten sowohl gegenüber Untergebenen als auch gegenüber Höhergestellten.“

¹⁰¹ Vgl. D. Multrus, *Versorgung alter Menschen*, S.40: „Weil die Schriftlichkeit (freilich in regional sehr differenzierter Weise) erst allmählich auf eine breitere Grundlage gestellt wurde, waren die Alten Vermittler sowie Gewährleute von Kontinuitäten und Wissen, wie es für Gesellschaften mit stärkeren traditionellen Elementen charakteristisch erscheint.“

¹⁰² Ein interessantes Beispiel für Regelanwendungen in einer nicht-alphabetisierten Gesellschaft und die Bedeutung mündlicher Traditionen findet sich in der isländischen Sage *Njal's Saga*, London 2001 (Original aus dem 13. Jahrhundert)

Ganz andere Probleme kamen dagegen auf Lohnempfänger – egal ob Mann oder Frau – zu, die zur Sicherstellung ihres Lebensunterhaltes auf ihre eigene Arbeit angewiesen waren. Eine Art Rente bekamen sie bis auf wenige Ausnahmen (z.B. Lehrer und Gerichtsdieners; auch die Versorgung der Geistlichen im Alter wurde i.d.R. durch die Kirche gewährleistet) nicht, so dass sie buchstäblich arbeiten mussten, bis es nicht mehr ging. Es gab zwar private Initiativen, z.B. von Seiten einiger Geistlicher, Adeltiger oder sonstiger Vermögenden, die Geld für die Versorgung armer alter Menschen zur Verfügung stellten; ausreichend war dies jedoch bei weitem nicht. Dazu kam, dass mehr und mehr darauf geachtet wurde, dass die Empfänger privater oder öffentlicher/ kirchlicher Almosen tatsächlich der Gaben wert waren, d.h., es musste ein Nachweis erbracht werden, dass die Armut nicht eigenem Verschulden – z.B. Faulheit – folgte. Dies wiederum führte dazu, dass Fremde so gut wie nie in den Genuss dieser Vergünstigungen kamen, da sie diesen Nachweis nur schwerlich erbringen konnten.¹⁰³

Auf dem Lande stellte sich die Situation für alte Bauern folgendermaßen dar: während sie in Süd- und Osteuropa bis zu ihrem Tod unangefochtenes Familienoberhaupt blieben und ihr Status somit gesichert war, auch wenn sie nicht mehr voll arbeitsfähig waren, übergab in Nord- und Mitteleuropa der Bauer irgendwann den Hof an seine jüngeren Nachkommen, die sich im Gegenzug verpflichteten, für die Alten bis zu deren Lebensende zu sorgen. Dies gestaltete sich allerdings bei weitem nicht so harmonisch, wie es wünschenswert gewesen wäre:

„Der oder die Alten zogen daraufhin [sc. nach der Übergabe des Hofes] in einen hinteren Raum, auf den Dachboden den Dachboden des Hofes oder in eine freie Hütte daneben, und das neue Familienoberhaupt nahm den Hauptraum in Besitz – ein ebenso eindeutiges wie schmerzhaftes Symbol für die verschobenen Machtverhältnisse. Es gibt in der Literatur zahlreiche Geschichten über die Not der Alten, die ihren Besitz noch zu Lebzeiten ihren Kindern übergaben, beispielsweise gab es auch mehrere Versionen von *King Lear* – ein Vater teilt seine Besitztümer unter seinen Kindern auf, wobei es sich in manchen Versionen um ein Königreich, in manchen um einen Hof handelt, doch diese beleidigen ihn und behandeln ihn schlecht.“¹⁰⁴

¹⁰³ Vgl. D. Multus, Versorgung alter Menschen, S.34: „Gerechtfertigte Armut setzte nunmehr die Authentifizierungsmöglichkeit von Erwerbsunfähigkeit oder unverschuldeter Bedürftigkeit voraus, Misstrauen traf folglich den unbekannten Bettler. Innerhalb religiös-ethischer Zusammenhänge, die den Ausschluß fauler Arbeitsfähiger von fürsorgenden Maßnahmen begründeten, wurde dessen Benachteiligung (>Heimatprinzip<) implizit festgeschrieben.“

¹⁰⁴ S. Shahar, Mittelalter, S.108

Das Gebot, Vater und Mutter zu ehren und im Alter zu unterstützen, galt zwar generell auch zu dieser Zeit und war auch im nicht-religiösen Kontext ungeschriebenes Gesetz.¹⁰⁵ Oft waren die Nachkommen dazu jedoch finanziell oder zeitlich nicht in der Lage, oder sie hielten sich nicht an diese Vorschrift. Wer über eigene Mittel verfügte, verbrachte sein Alter dann oft im Kloster oder Spital, wenn er sich nicht mehr selbst versorgen konnte.¹⁰⁶ Wer dagegen keine Mittel hatte, für den sah das Alter sehr elend aus. Bis zu einem gewissen Grad wurden auch mittellose Alte von den Spitälern aufgenommen; dies folgte jedoch strikten Auflagen.¹⁰⁷ Im öffentlichen Bewusstsein gehörten alte Menschen zudem nicht zu dem Personenkreis, der wegen seines Status an sich schon unterstützenswert sei, was zu folgenschweren Konsequenzen führte: „In städtischen wie ländlichen Gebieten erwartete alte Menschen, die keinerlei Rücklage besaßen, im Alter tiefe Armut und Demütigung. Im Gegensatz zu Witwen und Waisen gehörten alte Menschen gemäß der Heiligen Schrift nicht zu denen, die unterstützt werden sollten.“¹⁰⁸

Die vorhandene Quellenlage scheint den Rückschluss zuzulassen, dass das Alter zu dieser Zeit kein Lebensabschnitt war, dem besondere Wertschätzung zukam. Dabei waren es wohl vor allem die äußeren, materiellen Bedingungen, die sich für alte Menschen oft sehr schwierig gestalteten. Allerdings gibt es so gut wie keine Quellen aus dieser Zeit, in denen alte Menschen selbst zu Wort kommen, so dass diese Darstellung vor allem die Außensicht auf das Alter bzw. die heute bekannten historischen Fakten widerspiegelt. Es lässt sich jedoch feststellen, dass in den höheren Schichten das Interesse, sich mit dem Alter zu beschäftigen, im Laufe des Mittelalters zunahm, wobei die Tendenz, das Alter negativ zu bewerten, stark war. Aus christlicher Perspektive lag einer der Gründe darin, dass nach gängiger Auffassung im späten Mittelalter die Geschichte der Welt sich ihrem Ende zuneigte, dass sich also sozusagen auch die ganze Welt in der Phase des Alters befand. Die schon bekannten Modelle der Lebensaltersstufen mit ihren spezifischen Aufgabenzuschreibungen wurden wieder sehr populär und bis zu einem gewissen Grad auf die Weltgeschichte übertragen.¹⁰⁹ Der Gedanke, dass die gesamte Welt sich in der letzten Lebensphase befindet, auf die zwangsläufig der Untergang folgt, warf wiederum sein Licht zurück auf die letzte Lebensphase des einzelnen Menschen, die damit zusätzliche negative Aspekte gewann. In einer insgesamt alten und zum

¹⁰⁵ So war es in dieser Zeit das familiäre Umfeld und hier vor allem die eigenen Nachkommen, die für die Versorgung alter Menschen zuständig waren, vgl. D. Multrus, Versorgung alter Menschen, S. 43: „Das Los betagter Menschen entschied sich zunächst im ursprünglichen Ordnungsrahmen: dem der Familie.“

¹⁰⁶ Zu den genauen Bedingungen für die entgeltliche Aufnahme in den Spitälern s. D. Multrus, Versorgung alter Menschen, Abschnitt 5: Spitäler in ihrer Eigenschaft als Altenheime (S. 52ff)

¹⁰⁷ Vgl. D. Multrus, Versorgung alter Menschen, S. 54

¹⁰⁸ S. Shahr, Mittelalter, S. 110

¹⁰⁹ Vgl. G. Minois, History of Old Age, S. 157ff.

Untergang verurteilten Welt erscheint das eigene Alter unter doppelt negativen Vorzeichen: „For many, this idea of an ageing world was accompanied by a pessimistic view of their own age.“¹¹⁰

Diese Gedanken beschäftigten jedoch die arbeitende Bevölkerung auf dem Lande wenig; für sie stellte sich die in anderen Kreisen viel diskutierte Frage, welche spezifische Bedeutung den einzelnen Lebensphasen zukam, nicht:

„The medieval peasant did not divide life up into slices, and there was no question of his having specific occupations for each age of his life. [...] From start to finish, he worked the land and everything was arranged around his work, which only allowed three periods to subsist: babyhood, when the individual could contribute nothing, adult life, which began as soon as he could help in the fields and ended when he was too worn out and decrepit to sow or reap. This was when true old age began, doubtless later than in the aristocratic theories.“¹¹¹

Einen in vielerlei Hinsicht entscheidenden Einschnitt – auch für die Stellung alter Menschen – brachten das 14. und 15. Jahrhundert mit sich. Im Jahr 1348 brach in Genua die Pest aus, die innerhalb von drei Jahren mehr als ein Drittel der europäischen Bevölkerung dahinraffte. Die Folgen in politischer, sozialer, wirtschaftlicher, künstlerischer und moralischer Hinsicht waren gewaltig. Ganze Dörfer oder Landstriche waren ausgestorben, Städte auf ein Minimum reduziert, plündernde Banden durchzogen die Länder, Menschen flohen vor weiteren Seuchen und Hungersnöten. In ganz Europa herrschte ein Gefühl der Unsicherheit und des permanenten Kriegszustandes, das bis etwa Mitte des 15. Jhd. anhielt. Für alte Menschen, die noch arbeiten konnten, gab es zwar in der Regel auch Betätigungsfelder; die anderen waren jedoch häufig aufs Betteln angewiesen, da sie keine Familie mehr hatten, die sie unterstützen konnte.¹¹²

Für die alten Menschen führten diese Einschnitte paradoxerweise jedoch in der Regel zu einer Verbesserung ihrer Situation: Sie wurden nämlich im großen und ganzen am stärksten von den Seuchen, vor allem von der Pest, verschont: „[...] these killer epidemics of the fourteenth and fifteenth centuries, and the plague in particular, tended to single out children and young adults, leaving a momentary imbalance between age groups in favour of old age.“¹¹³ Dies

¹¹⁰ G. Minois, *History of Old Age*, S. 157

¹¹¹ G. Minois, *History of Old Age*, S. 161

¹¹² Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S. 209

¹¹³ G. Minois, *History of Old Age*, S. 210. – Die mögliche medizinische Erklärung ist folgende: Zum einen sind von der Pest Befallene, bei denen der Krankheitsverlauf nicht letal ist, eine Zeitlang gegen die Erreger immun. Es gibt jedoch Menschen, die von der Krankheit gar nicht erst befallen werden. Neuere Untersuchungen haben ergeben, dass bei zwei innerhalb einer Generation auftretenden Pestwellen die zweite immer harmloser verläuft als die erste. Mögliche Erklärung hierfür ist, dass Menschen aufgrund z.B. bestimmter genetischer Veranlagung

hatte für die alten Menschen Folgen auf den unterschiedlichsten Gebieten. In sozialer Hinsicht änderten sich die „klassischen“ Strukturen des Zusammenlebens. Der Umstand, dass viele Familien durch die Seuchen stark dezimiert worden waren, führte dazu, dass sich neue Gemeinschaften bildeten. Zum einen wurde der familiäre Kreis der Kernfamilie deutlich erweitert,¹¹⁴ zum anderen bestand aber auch die Möglichkeit, dass sich Menschen zusammenfanden, die gar nicht miteinander verwandt waren.¹¹⁵ Allerdings waren diese erweiterten Formen des Zusammenlebens, von denen die Alten in der Regel profitierten, nicht zwangsläufig auch mit einem besseren Ansehen dieser Gruppe verbunden. Oft kamen Generationenkonflikte wieder besonders stark zum Ausbruch.¹¹⁶ Dies wurde durch den Umstand verstärkt, dass die politische und wirtschaftliche Bedeutung alter Männer anstieg. Wenn die Nachkommen der ersten Generation verstorben waren, behielten sie oft so lange die Fäden in der Hand, bis die zweite Generation diese übernehmen konnte,¹¹⁷ was für die alten Menschen selbst zwar zu einer Stärkung ihrer Position führte, von den Jüngeren jedoch nicht unbedingt positiv gesehen wurde. Gleichzeitig begann die Vorstellung des Ruhestandes im Sinne eines Rückzugs aus dem Arbeitsleben, auch wenn die körperlichen und geistigen Fähigkeiten dieses noch nicht zwingend erforderlich machten, in dieser Zeit in bestimmten Bereichen stärker Gestalt anzunehmen.¹¹⁸ Dies scheint dem vorher genannten Umstand, dass die Älteren so lange gebraucht wurden, bis die Enkelgeneration ihren Platz einnehmen konnten, zu widersprechen; möglicherweise führte aber die gesteigerte Bedeutung der älteren Generation auch zu einer Steigerung ihres Selbstbewusstseins und –verständnisses. Unter Umständen war es auch nötig, nicht nur die körperliche Arbeitskraft, sondern auch das Wissen der Älteren so lange wie möglich zu erhalten, so dass auf die Situation der im Alter nachlassenden Kräfte mehr Rücksicht genommen werden musste.

gegen die Pest immun sind. Diese bleiben in erster Linie nach der ersten Pestwelle „übrig“ und werden folgerichtig auch von der zweiten nicht beeinträchtigt. Vgl. Sascha Zoske, Immun gegen die Pest, FAZ Rhein-Main /Regional, 07.11.2006. Darüber hinaus wird argumentiert, dass die Pest und andere Epidemien in erster Linie Menschen dahinrafften, die aus irgend welchen Gründen geschwächt waren und vermutlich in recht jungen Jahren gestorben wären; d.h. diejenigen, die diese Epidemien überstanden, waren in der Regel so robust, dass ihnen auch andere Krankheiten nichts anhaben konnten. Vgl. C.M. Cipolla (Hrsg.), *The Fontana Economic History of Europe*, Bd. 1: *The Middle Ages*, New York 1976, S. 56f. Minois nennt viele Quellen, die bestätigen, dass die Alten von der Pest und anderen Epidemien am wenigsten betroffen waren, vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S. 210ff.

¹¹⁴ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S.217

¹¹⁵ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S.211

¹¹⁶ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S.220

¹¹⁷ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S.234

¹¹⁸ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S.241: „The growth in the number of elderly men and in the importance of their role was also expressed by the growing recognition of the importance of retirement, signalling a new recognition of the particular conditions and specific requirements of old age.”

Die Phase der Stabilisierung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse während der Renaissance stellte gleichzeitig eine Phase der Erneuerung dar, die für das Ansehen der alten Menschen jedoch nicht von Vorteil war: „The Renaissance, like every time of renewal and rebirth, celebrated youth, the fullness of life, beauty and novelty. It abhorred everything that presaged decline, decrepitude and death.“¹¹⁹ Die Renaissance war ein Zeitalter des Aufbruchs, des Optimismus und der Kreativität; umso schwerer wog die Vorstellung, dass alle weltlichen Bemühungen umsonst waren, weil Alter und Tod nicht besiegt werden konnten. Die Anstrengungen, das Alter oder die Zeichen des Alters herauszuzögern, waren immens; dennoch musste man einsehen, dass sie sinnlos waren.¹²⁰ Dabei kann die Ablehnung des Alters auch auf die beiden vorherrschenden Ideale dieser Zeit, den Höfling und den Humanisten, zurückgeführt werden. Ersterer sollte gutaussehend, höflich, geistreich, mutig und entscheidungsfreudig sein: Alles Attribute, die man einem jungen Mann, niemals jedoch einem älteren zugestand.¹²¹ Die Ablehnung des Alters von humanistischer Seite verwundert da schon mehr, da Weisheit und Wissen, die traditionell dem Alter zugesprochen werden, auch im Humanismus eine wichtige Rolle spielen. Der führende Theoretiker des Humanismus im 16. Jhd., Erasmus, stellt jedoch die allerletzte Phase des Alters, in der der Mensch alle seine erworbenen Fähigkeiten verliert und wie ein kleines Kind wird, als Prototyp des Alters an sich dar.¹²² Diese Einschätzung wurde unreflektiert als Symbol für das gesamte Alter in weiten Kreisen des 16. Jhd. übernommen und fand auch in Kunst und Literatur einen deutlichen Niederschlag.

Überraschenderweise gab es jedoch trotz der negativen Einstellung, die die Renaissance dem Alter gegenüber an den Tag legte, gerade in dieser Zeit eine große Anzahl an alten Personen, die in jeglicher Hinsicht eine entscheidende Rolle spielten.¹²³ Nun liegt der Schluss nahe, dass vielleicht gerade wegen diesen alten Menschen, die an exponierter Stelle nicht wenig Macht ausüben konnten, das Bild des Alters so negativ war. Diese Theorie ist bei näherer Betrachtung jedoch aus mehreren Gründen nicht haltbar. Zum einen wurde es als Verdienst angesehen, wenn es jemandem gelang, ein besonders hohes Alter zu erreichen; diese Personen

¹¹⁹ G. Minois, *History of Old Age*, S.249

¹²⁰ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S.250: „The Renaissance conducted a bitter struggle against old age, employing every available means to prolong youth and life: medicine, magic, witchcraft, fountains of youth and utopia, all in vain. Old age and death constituted the greatest scandals, for the two went together: one announced the other; old people's faces were henceforth to be viewed above all as death masks.“

¹²¹ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S.256

¹²² Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Praise of Folly*, translated by Betty Radice, with an introduction and notes by A.H.T. Levi, London 1993 (Reprint)

¹²³ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S.288. „Not least of the paradoxes of the sixteenth century was the flagrant contradiction between what was said about old age and the role actually played by old people in society, economy, politics and art.“

wurden besonders verehrt.¹²⁴ Auch waren es in der Regel die persönlichen Qualitäten der entsprechenden Personen, die dazu führten, dass sie auch im Alter noch wichtige Positionen innehatten; dieses wurde auch in der Regel anerkannt, und die persönlichen Qualitäten fanden entsprechende Würdigung. So scheint in dieser Zeit eine Umkehrung der Bewertung von Alter an sich auf der einen und alten Menschen selbst auf der anderen Seite stattgefunden zu haben, was sich auch an der bildlichen Darstellung alter Menschen ablesen lässt: Alte Menschen, die das Alter *an sich* repräsentierten, wurden mit allen gängigen negativen Altersattributen ausgestattet, während Porträts realer alter Personen aus dieser Zeit in der Mehrzahl erfahrene, weise und würdige Gesichter zeigen. Die Künstler, die diese Porträts schufen, drehten somit die herrschende Auffassung um: das Alter an sich war verachtenswert, doch alten Menschen selbst wurde nicht selten mit Respekt begegnet.¹²⁵

2.5 Das 17. Jahrhundert

Auch im 17. Jahrhundert war es in Zentraleuropa nicht ungewöhnlich, „alt“ zu werden; trotz weiterhin recht hoher Kindersterblichkeit waren immerhin auch zu dieser Zeit etwa zehn Prozent der Bevölkerung 60 Jahre und älter. Eine gesellschaftliche Entwicklung, die mehr und mehr an Einfluss gewann, machte dabei auch vor der Einstellung zum Alter nicht halt:

„Damals orientierte sich die Gesellschaft stark an äußeren Zeichen, Autorität und Stand drückte man durch Kleidung und Haltung aus, und Macht wurde durch die Zurschaustellung von Wohlstand demonstriert. [...] Also galt auch für das Alter: Alt war man, wenn man alt aussah.“¹²⁶

Weniger als das tatsächliche Alter wurde es also immer wichtiger, wie gut man dieses verbergen konnte. Wie auch schon zu früheren Zeiten, klafften die Möglichkeiten der Menschen, sich länger ein jugendliches Aussehen zu bewahren, abhängig von Geschlecht und Status allerdings extrem weit auseinander: Arme Menschen wurden aufgrund von Mangelernährung und schwerer körperlicher Arbeit viel schneller von körperlichen

¹²⁴ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S. 294: „Pride in their advanced years and admiration for very old men were sentiments which represented the other face of people's attitude towards old age in the sixteenth century. Reaching the age of 80 was akin to a sporting triumph. This period, with its cult of hero worship, could hardly remain indifferent to such an achievement.“

¹²⁵ Vgl. G. Minois, *History of Old Age*, S. 295. Dabei ist allerdings zu beachten, dass in den Porträts in der Regel auch nur die Menschen wiedergegeben wurden, denen aufgrund ihrer Stellung sowieso schon ein gewisses Maß an Respekt zukam.

¹²⁶ Lynn A. Bothelo, *Das 17. Jahrhundert. Erfüllter Lebensabend- Wege aus der Isolation*, in: P. Thane (Hrsg.), *Das Alter*, S.113

Verfallserscheinungen heimgesucht¹²⁷ und starben auch entsprechend früher als reiche, Frauen traf es wegen der Erschwernis der Schwangerschaften noch härter.

Wie auch schon in früheren Zeiten, gab es auch im 17. Jahrhundert verschiedene Lebensphasenmodelle; am populärsten war die Einteilung in Zehnerschritte, die durch ihre recht kleinen Einteilungsabschnitte mit den entsprechenden Zuschreibungen den Erfordernissen der Zeit offensichtlich am besten Rechnung trug. Diese Einteilung besagt z.B., dass vom 60.-70. Lebensjahr die Phase des Abschiednehmens dauert, ab dem 80. Jahr ist man ein Narr für die ganze Welt, ab dem 90. wird man von seinen Kindern verachtet, usw. Entsprechende bildliche Darstellungen dieses Lebensphasenmodells zeigen eine gleichmäßige Treppe, auf der der 50-jährige Mann auf der höchsten Stufe steht, von diesem Zeitpunkt an geht es gemäß der Abbildung im wahrsten Sinne des Wortes „bergab“. - Trotz der sehr pauschalen Zuschreibungen fand diese Einteilung offensichtlich Anklang:

„Diese festgefügte Struktur der Lebensphasen hatte sich in Nordeuropa zu Beginn des 17. Jahrhunderts durchgesetzt. Ihre unverrückbare Ordnung bot Trost und Stabilität und lieferte Verhaltensregeln in einer Welt, die durch religiöse Umwälzungen vollkommen auf den Kopf gestellt schien.“¹²⁸

Bedeuteten die Kämpfe der verschiedenen christlichen Glaubensrichtungen und ihren unterschiedlichen Ausrichtungen zwar Krieg, Not und Elend für die Bevölkerung, von denen sie sich nur langsam erholte, so war doch allen religiösen Richtungen gemeinsam, dass sie versuchten, dem biblischen Gebot, zunächst Mutter und Vater und darüber hinaus allen alten Menschen Respekt zu zollen und sie zu ehren, Nachdruck zu verleihen.¹²⁹ Allerdings war dies, wie so oft in Krisenzeiten, graue Theorie, wie der Dreißigjährige Krieg in Deutschland (1618-1648) in aller Deutlichkeit vor Augen führt. Drei Jahrzehnte, die von fast unvorstellbarer Unmenschlichkeit und Chaos geprägt waren, stellten sämtliche Moralgesetze auf den Kopf und führten sie ad absurdum.¹³⁰ In diesem Klima waren es vor allem die Alten und Schwachen, die untergingen: „Dem alten Menschen wurde in dieser Umgebung, in der der körperlich Stärkere mit ungezügelter Grausamkeit regierte, seine Lebensgrundlage entzogen.“¹³¹ Dies änderte sich erst mit Ende des Krieges. Aufgrund der Erfahrungen, die die

¹²⁷ Eine Ausnahme bildete dabei interessanterweise der Zahnausfall, der bei reichen Leuten in der Regel viel früher eintrat als bei armen, da sie sich eine stark zuckerhaltige Nahrung leisten konnten; dieser galt demnach auch eher als positives Statussymbol, vgl. L. A. Bothelo, Das 17. Jahrhundert, S.117: „Ein zahnloses Lächeln galt also eher als Zeichen des Wohlstands, nicht der Armut.“

¹²⁸ L. A. Bothelo, Das 17. Jahrhundert, S. 119

¹²⁹ Die bildliche Darstellung Gottes als alten Mann, die im römischen Katholizismus weit verbreitet war (und ist?), traf allerdings von Seiten anderer Glaubensrichtungen nicht unbedingt auf uneingeschränkte Zustimmung.

¹³⁰ Vgl. Peter Borscheid, Geschichte des Alters, 16.-18. Jahrhundert, Münster (2) 1987, S.10

¹³¹ P. Borscheid, Geschichte des Alters, S. 10

Menschen in dieser Zeit gemacht hatten, erkannten sie deutlicher als je zuvor, dass nur die Einhaltung bestimmter Regeln, Zügelung von Aggressionen und Affekten und die Berechenbarkeit von Verhalten ein friedliches Zusammenleben garantieren.¹³² Die Achtung vor dem Alter wurde wieder ein wichtiger Bestandteil der sich durchsetzenden gesellschaftlichen Norm, wobei die Grundlage jetzt jedoch nicht mehr auf religiöser Basis lag:

„Früher orientierte man sich an außermenschlichen Gesetzen, jetzt wird der Mensch das Maß aller Dinge. [...] Die Moral wird auf ein neues Fundament gestellt. Ein umfangreicher Prozeß der Versittlichung läuft an und wirkt sich nicht zuletzt zum Wohle der alten Menschen aus.“¹³³

Dies änderte natürlich nichts daran, dass die Situation *armer* alter Menschen nach wie vor nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa sehr schlecht war; nur in den Fällen, wo das Gebot der Achtung vor dem Alter in aktive Hilfe umgesetzt wurde, konnten alte Menschen auch davon profitieren. Im 17. Jahrhundert begann man darüber hinaus, noch genauer zwischen „würdigen“ und „nicht-würdigen“ Armen zu unterscheiden. Nur wer nicht durch eigenes Verschulden arm war, sondern weil er offensichtlich nicht mehr in der Lage war, selbst für seinen Lebensunterhalt zu sorgen, wurde der Unterstützung für würdig erachtet; dies machte die Situation für die älteren Armen noch komplizierter. Von ihnen wurde generell erwartet, dass sie bis zu ihrem Tod für ihren Lebensunterhalt selbst sorgten; betteln wurde dabei als durchaus adäquate Möglichkeit zur Bestreitung des Lebensunterhaltes angesehen.

Aus medizinischer und wissenschaftlicher Sicht war nach wie vor die Auffassung der „Vierteilung“ populär: Die vier Körpersäfte standen in Verbindung mit den vier Elementen des Aristoteles und den vier Qualitäten und wurden durch die vier Jahreszeiten symbolisiert. Der Alterungsprozess bedeutete eine Veränderung im Verhältnis der jeweiligen Elemente zueinander und war unausweichlich; sein Eintreffen konnte jedoch durch bestimmte, auf die jeweiligen Elemente bezogene Maßnahmen herausgezögert werden, die man allerdings schon von Jugend an einhalten musste. Diese konnte sich in der Regel allerdings auch wieder nur der wohlhabendere Teil der Bevölkerung leisten.

Nach wie vor war auch die Stellung alter Frauen und ihre Ansehen in der Gesellschaft in der Regel sehr schlecht und lag deutlich unter dem alter Männer. Männern wurden grundsätzlich größere geistige Fähigkeiten zugeschrieben als Frauen, so dass die „Weisheit des Alters“, wenn überhaupt, auch nur alten Männern zukam: „Im Europa des 17. Jahrhunderts galten alte

¹³² Der Dreißigjährige Krieg bildete damit meines Erachtens einen schlagenden Beweis für die Thesen Hobbes', die dieser 1651 veröffentlichte.

¹³³ P. Borscheid, *Geschichte des Alters*, S.109

Männer im Gegensatz zu Frauen als geschätzte Ratgeber und moralische Vorbilder für die Jugend.“¹³⁴ Gleichzeitig gab es aber auch sehr viele negative Stereotype, die alten Männern zugeschrieben wurden, wie das des lüsternen Alten, der jungen Frauen nachstellt (und diese aufgrund seines Vermögens sogar zu einer Ehe „überreden“ kann).¹³⁵ Grundsätzlich war auch zu dieser Zeit das Phänomen zu beobachten, dass „das Alter“ im Prinzip zwar geachtet, alte Menschen als Individuen jedoch oft eher belacht und verspottet wurden. Allerdings geschah auch dies vor allem dann, wenn sie sich nicht den in sie gesetzten Erwartungen entsprechend verhielten: „Das schlimmste Vergehen alter Menschen war, sich wie Jüngere zu benehmen und so die Würde und Ernsthaftigkeit des Alters zu beschädigen.“¹³⁶

Insgesamt stieg die Lebenserwartung aufgrund besserer Ernährung, naturwissenschaftlicher und technischer Fortschritte und eines erweiterten gesellschaftlichen „Sozialprogramms“ ab der Mitte des 17. Jahrhunderts in einigen Gebieten Europas an, und der Anteil alter Menschen an der Bevölkerung nahm zu. Auch wurden Frauen nun ihrem genetischen Programm entsprechend in der Regel auch älter als Männer und kamen anscheinend besser mit den Herausforderungen der letzten Lebensphase zurecht.¹³⁷ Dabei war es alles andere als selbstverständlich, dass alte Menschen im Kreis ihrer Kinder und Kindeskiner ihren Lebensabend beschlossen:

„Zunächst muss man sich von der Vorstellung verabschieden, die Großfamilie, bei der mehrere Generationen unter einem Dach leben, sei damals in Europa die Norm gewesen. Es gab sie zwar, aber sie war nicht die Regel.“¹³⁸

Viele Menschen lebten, wenn sie verwitwet waren oder überhaupt nie geheiratet hatten, auch im Alter weiterhin allein. Diese war vor allem in den Städten üblich, da es hier auch vor allem für alleinstehende Frauen einfacher war, Arbeit zu finden und ein unabhängiges Leben zu führen. So stellt die Zunahme der Bedeutung der Städte einen weiteren wichtigen Faktor für die Tatsache dar, dass die Menschen versuchen konnten, auch im Alter selbständig zu bleiben und nicht auf das mehr oder weniger vorhandene Wohlwollen der Nachkommen oder anderer Verwandter angewiesen zu sein. In den Städten stieg die Anzahl allein lebender Menschen

¹³⁴ L. Bothelo, Das 17. Jahrhundert, S. 135

¹³⁵ Diese und andere Stereotypen wurden auch zu dieser Zeit oft durch Figuren in Bühnenstücken dargestellt, wo sie der Lächerlichkeit preisgegeben wurden.

¹³⁶ L. Bothelo, Das 17. Jahrhundert, S. 142

¹³⁷ So ist es eklatant, dass deutlich mehr Männer sich nach dem Tod ihres Ehepartners wieder verheirateten als Frauen, was nur zum Teil durch die unterschiedlichen Besitzverhältnisse und die Tendenz, eher eine jüngere Frau mit einem älteren Mann zu verheiraten als umgekehrt, zu erklären ist. Frauen kamen möglicherweise auch besser mit dem Alleinsein zurecht als Männer (vgl. L. Bothelo, Das 17. Jahrhundert, S.152).

¹³⁸ L. Bothelo, Das 17. Jahrhundert, S. 153

dann auch signifikant an.¹³⁹ Doch waren andere Modelle des Zusammenlebens im Alter durchaus verbreitet, wie z.B. der Zusammenschluss mehrerer alter Frauen oder die Verbindung alter Frauen mit Waisenkindern. Wenn die alten Menschen im Kreis ihrer Familien lebten, war die Situation meist alles andere als idyllisch und beneidenswert. In den ländlichen Gebieten Frankreichs beispielsweise standen zwei Drittel der Familien insgesamt nur 16 qm oder weniger als Wohnraum zur Verfügung.

Eine weitere Möglichkeit, im Alter Unterkunft zu finden, gab es in den Hospitälern; die Anzahl der Betten dort reichte jedoch bei weitem nicht aus, um der Not der Alten Herr zu werden, zumal sie noch mit anderen Bedürftigen um die wenigen Plätze konkurrieren mussten. Auch staatliche Unterstützung wurde teilweise gewährleistet; auf diese konnte jedoch ebenso wenig Anspruch erhoben werden wie auf die kirchliche.

In wohlhabenderen Familien stellte sich das Problem der Altersversorgung in der Regel nicht; auch hier war es jedoch durchaus üblich, dass die alten Menschen so lange wie möglich ihr eigenes Leben führten und nicht mit ihren Kindern unter einem Dach wohnten. Und selbst wenn sie nicht mehr in der Lage waren, sich selbst zu versorgen, bedeutete dies noch lange nicht, dass sie sich in die Obhut ihrer Nachkommen begaben, auch wenn dies aus räumlicher und finanzieller Sicht problemlos möglich gewesen wäre. Oft wurden auch bezahlte Pflegerinnen eingestellt, oder man verbrachte seine letzten Lebensjahre gegen Bezahlung in einem Kloster. Diese Maßnahmen gingen häufig auf den eigenen Wunsch der Alten zurück. Generell lag es an ihnen selbst zu entscheiden, wann sie sich aktiv von ihren Pflichten zurückzogen und z.B. Besitz oder Handwerk und auch die Macht als Familienoberhaupt an die jüngere Generation übergaben; dies versuchten die Betroffenen in aller Regel so lange wie irgend möglich hinauszuzögern.¹⁴⁰ Die weit verbreitete Vorstellung, das Alter sei dazu da, sich zurückzuziehen und in Ruhe auf den Tod vorzubereiten, wurde von den Betroffenen selbst in der Regel nicht geteilt; diese versuchten, der damit verbundenen befürchteten Isolation durch Beibehaltung von Aktivität aus dem Weg zu gehen.

¹³⁹ Offensichtlich entschieden sich auch viele Menschen gerade der intellektuellen Schichten zunehmend ganz bewusst dazu, nicht zu heiraten und keine Familie zu gründen, so dass im 17. Jahrhundert zeitweise sogar von einer „Junggesellenmanie“ die Rede war, vgl. L. Bothelo, *Das 17. Jahrhundert*, S.152f.

¹⁴⁰ Dies galt natürlich in erster Linie nur für die Männer; Frauen waren auch in diesen Schichten immer insofern abhängig, als sie nicht über eigenes Geld verfügten.

2.6 Das 18. Jahrhundert

Das 18. Jahrhundert bildete in Europa eine Übergangs- und Entwicklungsphase, die auf viele Bereiche des menschlichen Lebens nachhaltigen Einfluss ausübte. Dies lässt sich in einigen wichtigen Aspekten auch für die Sicht auf das Alter sagen: „Die sozioökonomische Ordnung wurde von einigen Umwälzungen der Moderne beeinflusst, und es entstand eine moderne politische Kultur – sowohl revolutionärer als auch nichtrevolutionärer Natur –, die weitreichende Konsequenzen für die Alten hatte.“¹⁴¹ Allerdings sahen diese Konsequenzen in den verschiedenen Ländern Europas unterschiedlich aus.

In England begann das im 16. Jahrhundert eingesetzte „Poor Law“ mehr und mehr an Bedeutung zu gewinnen; historische Untersuchungen gehen davon aus, dass bis zu 30 % der Alten in den Gemeinden ihre (zum Teil alleinige) Unterstützung des Lebensunterhaltes von diesen staatlich vorgeschriebenen Zuwendungen bestritten. In Frankreich beispielsweise gab es eine vergleichbare staatliche Förderung nicht; da sich jedoch die Ansicht über das Alter zu wandeln begann und mehr von Mitleid und Respekt bestimmt wurde,¹⁴² verbesserte sich die Lage alter bedürftiger Menschen auch hier. Dennoch gab es gerade in den ländlichen Gebieten nach wie vor große Konflikte zwischen alten Eltern und Kindern, wenn es um die Abgabe von Besitz bei gleichzeitiger Zusicherung der Versorgung im Alter ging. In Deutschland setzte sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts in allen Landteilen die Praxis der sogenannten „Ausgedingverträge“ durch. In diesen Verträgen wurde genau geregelt, welche Aufgaben die Erben eines Hofes zu erfüllen hatten, wenn sie diesen von der älteren Generation übernahm. Manche Punkte in diesen Verträgen überraschen, werden in ihnen doch Leistungen wie die Bereitstellung eines Schlafplatzes und regelmäßige Versorgung eingefordert, die man eigentlich für selbstverständlich halten würde – ein Beweis dafür, dass sie dies wohl nicht waren. Doch boten diese Verträge gerade für Frauen, die einen Hof nicht alleine bewirtschaften konnten, die Möglichkeit, sich ein großes Stück Einfluss und Autonomie zu bewahren¹⁴³ – mehr, als ihnen oft in früheren Jahren zugekommen war.

¹⁴¹ David G. Troyanski, Das 18. Jahrhundert. Rückhalt in Familie und Gemeinde, In: Pat Thane (Hrsg.), Das Alter, S. 175

¹⁴² Diese Entwicklung lässt sich auch in der Literatur und auf der Bühne beobachten, vgl. D. Troyanski, Das 18. Jahrhundert, S.204: „Alte Menschen wurden mit mehr Würde dargestellt – ein Wandel, der mit der Verweltlichung und einer eher sozialen und respektvollen Einstellung zusammenhing.“ Dies galt z.B. für Frankreich, wogegen sich die negativen Klischees in England nach wie vor großer Beliebtheit erfreuten.

¹⁴³ Vgl. Andreas Gestrich, Status und Versorgung alter Menschen in der Neuzeit (16.-19. Jh.), In: E. Herrmann-Otto (Hrsg.), Kultur des Alterns, S.67: „Die Bauern – und noch häufiger die verwitweten Bäuerinnen – übertrugen im Rahmen dieser Ausgedingverträge Haus und Felder sowie die Leitung des Haushalts an einen

Dabei stand die Versorgungslage der alten Menschen wie schon seit jeher in einem engen Zusammenhang mit den familiären Strukturen. Diese stellten sich im vorindustriellen Europa in den verschiedenen Gebieten zum Teil sehr unterschiedlich dar: In England war das Durchschnittsalter bei der Verheiratung relativ hoch; die Kinder zogen bei ihren Eltern aus und bildeten neue, eigene Haushalte, so dass hier das Prinzip der Kernfamilie vorherrschend war.¹⁴⁴ Dies hatte Folgen für die Situation der alternden Eltern:

„Dieses System führte nicht nur zu einer räumlichen Trennung der Generationen, sondern schränkte auch den Spielraum der finanziellen Unterstützung der alten Menschen durch ihre Nachkommen ein. Die jungen Paare waren selbst durch den Aufbau eines eigenen Haushalts stark belastet. Da das Heiratsalter relativ hoch war, kamen sie gerade dann in eine schwierige Phase ihres eigenen Familienzyklus, in dem ihre Eltern ein höheres Alter erreichten – wenn nämlich kleine Kinder Kosten verursachten und die Arbeitskraft ihrer Mütter banden.“¹⁴⁵

Aufgrund dieser familiären Umstände war es durchaus an der Tagesordnung, dass ältere Menschen allein oder nur mit ihrem Ehepartner zusammen lebten.

In Ost- und Südosteuropa stellte sich die Situation ganz anders dar: Söhne und Töchter heirateten deutlich früher, gründeten dann aber keinen eigenen Haushalt, sondern verblieben in dem des Vaters des Mannes. So entstanden Großfamilien, in denen mehrere Generationen und Paare mit Kindern unter einem Dach lebten – und dies meist bis ans Lebensende.¹⁴⁶ Für die alten Leute bedeutete dies, dass Familienbeziehung und Haushaltszusammensetzung stabil blieben, sie blieben in die Strukturen eingebunden und behielten auch in der Regel bis zu ihrem Lebensende eine Autoritätsposition bei.¹⁴⁷ In Mitteleuropa lag das Spektrum der Familien- und Sozialbeziehungen auf der gesamten Bandbreite zwischen diesen beiden Polen, wobei die Unterschiede nicht nur regional, sondern auch schicht- und Stadt/Land- abhängig waren – mit den entsprechenden Folgen für die ältere Generation.¹⁴⁸

Eine Aufgabe, der vom 17. Jahrhundert ausgehend im 18. Jahrhundert eine immer größere Bedeutung für alte Menschen zukam, waren ihre Verpflichtungen und Einbindungen als Großeltern. Das Klischee der ihre Enkel verwöhnenden Omas und Opas stammt aus dieser Zeit und war vorher im Grunde unbekannt. Im Gegensatz zu landläufigen Meinungen war das

Nachfolger. Dafür handelten sie für sich und ihre mit ins Ausgeding gehenden Angehörigen eine ausreichende Versorgung und das Wohlergehen der zur Versorgung verpflichteten Erben aus.“

¹⁴⁴ Vgl. Josef Ehmer, Sozialgeschichte des Alters, Frankfurt/M. 1990, S.20

¹⁴⁵ J. Ehmer, Sozialgeschichte, S. 20

¹⁴⁶ Vgl. J. Ehmer, Sozialgeschichte, S.23ff

¹⁴⁷ Vgl. J. Ehmer, Sozialgeschichte, S.24

¹⁴⁸ Vgl. J. Ehmer, Sozialgeschichte, S.25ff.

Lebensideal trotz dieser teilweise intensiven familiären Einbindung dennoch auch im 18. Jahrhundert die Unabhängigkeit im Alter; dies wurde von den Alten im Prinzip auch verlangt. Gesetzliche Vorschriften, dass Kinder zur Unterstützung ihrer Eltern gezwungen werden konnten, sind kaum bekannt; und auch in der Realität war es offensichtlich weiter verbreitet, dass die ältere Generation der jüngeren zur Hilfe kam: „Die Beziehungen zwischen den Generationen der Erwachsenen waren häufiger durch die Unterstützung der jungen Menschen durch die Alten gekennzeichnet als umgekehrt.“¹⁴⁹

Andererseits begann das staatliche Rentensystem, mehr und mehr an Bedeutung zu gewinnen, wenngleich solche Renten nach wie vor nur einigen Gruppen offiziell zustanden. Die Einstellung zu dieser Art der Altersversorgung änderte sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts jedoch grundlegend:

„Zwar standen Renten immer noch nur Minderheiten zu, aber sie gaben Anlass dazu, die Frage der Altersversorgung aus dem Rahmen der Familie, des Hausstands und der örtlichen Gemeinde hinauszutragen und zum Thema der Gesellschaft insgesamt zu machen. Waren Renten ursprünglich aus Einzelvereinbarungen zur Versorgung entstanden, so wurden sie nun zunehmend zum formalen Merkmal sich fortentwickelnder Staaten.“¹⁵⁰

Zum Selbstverständnis sich verändernder staatlicher Systeme gehörte die Vorstellung, dass die Gesellschaft für alle Bürger da ist und niemand in Not und Elend sein Dasein fristen soll; dies kam in einigen Bereichen auch den armen Alten zugute. Dabei wollte man weg von der Idee der Unterstützung der Bedürftigen aufgrund religiöser Barmherzigkeit, sondern forderte diese statt dessen auf der Grundlage der aufklärerischen Auffassung vom Gemeinwohl der Menschen, die von sozial- und staats-theoretischen Denkern entwickelt wurde. Dass die staatlichen Bediensteten die ersten Nutznießer dieser Auffassung waren, versteht sich fast von selbst; dennoch wurde das Rentensystem der Beamten nach und nach auch auf andere Berufsgruppen übertragen, wenngleich diese Entwicklung im 18. Jahrhundert natürlich erst in den Kinderschuhen steckte.

Auch auf wissenschaftlicher und vor allem medizinischer Ebene waren Entwicklungen zu verzeichnen, die den Alten zugute kamen. So wurden mehr und mehr Erkenntnisse über spezifische Krankheiten des Alters und ihre Behandlungsmöglichkeiten gewonnen. Damit einher ging der Versuch der „Entmystifizierung“ des Alters; dieses wurde nicht mehr primär als eine Phase der Vorbereitung auf das Leben im Jenseits gesehen, für die der Verfall des Körpers ein eher positives Zeichen war. Dies hatte zur Folge, dass das Alter wieder stärker

¹⁴⁹ D. Troyanski, Das 18. Jahrhundert, S.183

¹⁵⁰ D. Troyanski, Das 18. Jahrhundert, S.185

unter dem Aspekt des Körperlichen betrachtet wurde.¹⁵¹ Die extreme Popularität der antiken Schriften zu diesem Thema (allen voran Cicero) ist ein Beweis der Abwendung von der christlichen Altersvorstellung, so wie das gesamte Jahrhundert ja unter den Zeichen dieser Abwendung von der Religion und Hinwendung zu weltlichen Belangen des menschlichen Lebens (Säkularisierung) stand. Aus einigen Gesichtspunkten heraus war dieser Wandel der Sichtweise für die Alten ein Vorteil: So wurde ihnen wieder vermehrt zugestanden, ihr Alter in jeder Hinsicht für sich so angenehm wie möglich zu gestalten; die medizinischen Fortschritte auf diesem Gebiet trugen einen nicht unwichtigen Teil dazu bei. Alter wurde weniger mit Tod, sondern mehr mit Leben in Verbindung gebracht. Andererseits entfiel für viele Menschen nun der Trost, den die christliche Religion ihnen bieten konnte, um die Mühsal des Alters besser zu ertragen.¹⁵²

Auch die Kunst trug der stärkeren Betonung der Körperlichkeit Rechnung: Altersdarstellungen bewegten sich weg von klischeehaften Allegorien, die vor allem alte Frauen als Sinnbilder negativer Charaktereigenschaften und Laster zeigten, sowie von auf das Jenseits gerichteten Altersdarstellungen hin zu möglichst realitätsnahen Abbildern alter Menschen mit all ihren körperlichen Makeln und Verfallserscheinungen, die dadurch jedoch nicht zwangsläufig negative Aussagen über das Alter abgaben. Interessant ist in diesem Zusammenhang allerdings auch die Tatsache, dass es mehr künstlerische Arbeiten alter Menschen selbst gibt,¹⁵³ was zusätzlich eine realitätsnähere Betrachtung dieser Lebensphase erklären könnte.

2.7 Das 19. Jahrhundert

Das 19. Jahrhundert mit seinen tiefgreifenden Umwälzungen infolge der beginnenden Industrialisierung und gleichzeitigen Proletarisierung zog selbstredend auch massive

¹⁵¹ Vgl. auch D. Troyanski, *The Older Person in the Western World: From the Middle Ages to the Industrial Revolution*, In: T.Cole, D. Van Tassel, R. Kastenbaum (Hrsg.), *Handbook of the Humanities and Aging*, S.51: "Science still depended greatly on ancient and medieval sources, but some sort of epistemological break is generally recognized. This had an impact on the elderly, as they began to be studied in new ways. Dissection included the invasion of the aged body."

¹⁵² Vgl. D. Troyanski, *Older Person*, S.52: "Some degree of secularisation forced people to pay greater attention to this life. For some it meant that old age was associated more with life than with death. For others it may have meant the loss of an institutional solace. One historical demographer who has turned to cultural history even suggests whatever improvements in life expectancy occurred in the period were mitigated by a loss of faith in eternal life. The result was a decline in life expectancy, though not the kind the demographers are used to measuring."

¹⁵³ So finden sich z.B. auch vermehrt literarische Werke alter Frauen; eine Sicht, die bislang wenig bis gar keinen Widerhall fand.

Veränderungen für die Alten nach sich, und dies nicht unbedingt zum Guten.¹⁵⁴ Dabei waren es vor allem wiederum die armen Alten, die am stärksten betroffen waren, da sie naturgemäß am wenigsten in der Lage waren, sich den neuen Herausforderungen anzupassen:

„Die Alten – und es wird hier vor allem von den armen Alten die Rede sein – erlebten große Umwälzungen in ihrem Arbeitsleben, ihren Familien und Gemeinden sowie in Bezug auf ihre Gesundheit und ihre Lebenserwartung, den Zugang zu lokalen Dienstleistungen und ihren gesellschaftlichen wie wirtschaftlichen Status.“¹⁵⁵

Nicht zuletzt die teilweise katastrophale Lage alter und erwerbsunfähiger Lohnempfänger trug dazu bei, dass die Probleme als „Soziale Frage“ zusammengefasst und die Notwendigkeit von Reformen und Lösungsansätzen – wenn auch langsam – erkannt wurde: „Im Kontext der >sozialen Frage< wurde es [das Alter, d. Verf.] als kollektives soziales Problem definiert.“¹⁵⁶ Dabei wirkte sich die Industrialisierung in den verschiedenen Bereichen unterschiedlich auf die Situation alter Menschen aus. In Gegenden beispielsweise, deren Einwohner hauptsächlich von der Textilindustrie lebten, verbesserte sich die Situation alter Menschen häufig, weil viele der hierzu gehörigen Tätigkeiten nicht zu schwer waren und in Heimarbeit ausgeführt werden konnten. Reine Fabrikarbeit hingegen war körperlich oft sehr anspruchsvoll und führte dazu, dass sie in der Regel nicht allzu lange ausgeübt werden konnte. Gleichzeitig zog die Industrialisierung Veränderungen der familiären Strukturen nach sich, die sowohl positive als auch negative Folgen für die Alten haben konnten: Zum einen fehlten den jüngeren Generationen aufgrund der Fabrikarbeit im Bedarfsfall selbst, wenn sie wollten, die Möglichkeit, sich um sorgebedürftige ältere Angehörige zu kümmern. Tendenziell zog es die Jüngeren eher in die Städte, wo die neuen Industrien angesiedelt waren, während die Alten auf dem Land blieben, wo sie traditionellen Aufgaben

¹⁵⁴ Die Tatsache, dass es in Deutschland fast keine andere künstlerische Epoche gibt, in der die häusliche Situation einer Drei-Generationen-Familie in der Kunst so idyllisch und das Alter so positiv dargestellt wird wie in der zweiten Hälfte des 19. Jhd., ist nicht unbedingt ein Indiz, das dieser These widerspricht, eher im Gegenteil: Die häusliche Idylle wird geradezu als Schutzschild vor den befürchteten und bereits eingetretenen Veränderungen beschworen; Jung und Alt leben gemäß diesem Ideal stets in trauter Eintracht nebeneinander, Probleme wurden ausgeblendet. Dabei kam den greisen ebenso wie den Kindern auch eine symbolische Bedeutung in den künstlerischen Darstellungen zu; die Realität wurde hier jedoch nicht gezeigt. Vgl. Domenica Tölle, *Altern in Deutschland 1815-1933. Eine Kulturgeschichte*, Marburg 1996, S.38f.: „Ob in der guten Stube wie im Freien, überall verteidigten Dichter wie Maler den engen familiären Zusammenhalt. [...] Materielle Sorgen, Frauenerwerbstätigkeit und Kinderarbeit ließen sich hinter diesen Bildern ebenso wenig vermuten wie ein einsames und isoliertes Leben im Alter. [...] Diese Interpretation entsprach auch der Intention der damaligen Maler und Dichter. Sie wollten mit ihren Familienszenen das Fortleben christlicher Tugenden aufzeigen. Kinder und Greise dienten dabei als Allegorie des werdenden und vergehenden Lebens. Doch ob mit oder ohne Einbindung religiöser Motive, das real existierende Familienbild sah anders aus.“

¹⁵⁵ Thomas A. Cole/ Claudia Edwards, *Das 19. Jahrhundert. Aufbruch in den Wohlfahrtsstaat*, In: P. Thane (Hrsg.), *Das Alter*, S.211f.

¹⁵⁶ J. Ehmer, *Sozialgeschichte*, S. 64

nachgingen.¹⁵⁷ Oft führte dies zu einem Auseinanderbrechen der Familienstruktur. Andererseits wurden alte Menschen nun vermehrt zur Kinderbetreuung benötigt, wenn beide Eltern arbeiten mussten, was in der Regel der Fall war. Auf diesem Weg kam es also vor, dass die Generationen wieder stärker „zusammenrückten“.

Nach wie vor gab es sowohl staatliche als auch private und kirchliche Fürsorgeprogramme für bedürftige alte Menschen; die rapide Veränderung der Wohnstrukturen mit einer Zunahme der Bedeutung der Städte führte allerdings dazu, dass diese oft dort am meisten fehlten, wo sie am nötigsten gebraucht wurden. Dazu kam, dass die gesellschaftsökonomischen Veränderungen mit einer Änderung der Einschätzung der Bedeutung des Menschen einherging: Die kapitalistische (und in England die calvinistische) Werteordnung besagte, dass derjenige Mensch am wertvollsten war, der die effektivste Arbeitsleistung zu bieten hatte. Folglich wurde diesen Menschen auch die größte Aufmerksamkeit zuteil – und dies waren nun mal nicht die Alten:

„Die Industrialisierung und die Proletarisierung [...] entfalteten sich in einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung, die Arbeitseifer verherrlichte und Erfolg an Gewinn und Reinvestition maß. Um den Gewinn zu maximieren, bedurfte es vor allem einer zahlreichen, billigen und gesunden Arbeiterschaft, woraus sich die Rechtfertigung dafür herleiten ließ, die Gesundheitsfürsorge jüngeren Menschen zugute kommen zu lassen, die der produktiven Arbeiterschaft angehörten. [...] nach dem Grundsatz der Zweckmäßigkeit konzentrierten sich die Bemühungen der Medizin auf potenziell heilbare Leiden der Bevölkerung im arbeitsfähigen Alter.“¹⁵⁸

Für denjenigen Teil der Bevölkerung, der arbeiten musste, bis er nicht mehr konnte – und das waren nicht wenige – hatte das zur Folge, dass sie noch viel schneller als in früheren Zeiten bei - z.B. altersbedingtem - Verlust von Körperkraft, Ausdauer, Schnelligkeit oder Sehkraft dem Druck der ständigen Effizienzsteigerung nicht mehr gewachsen waren und in andere, „niedrigere“ Berufe ausweichen mussten:

„Die Arbeit, die alte Menschen verrichteten, konnte erniedrigend sein, besonders für jene, die früher Berufe ausgeübt hatten, die eine höhere Qualifikation erforderten. Auch war sie häufig anstrengend – so z.B. im Straßenbau und in den Häfen – und meistens unbedeutend, unregelmäßig und schlecht bezahlt.“¹⁵⁹

¹⁵⁷ Vgl. D. Troyanski, *Older Person*, S.55: „Mechanization and the growth of large-scale industry were significant. [...] Cities drew youth, while the countryside aged. Young people also tended to go into new industries, while their elders remained in more traditional ones.“

¹⁵⁸ T. Cole/ C. Edwards, *Das 19. Jahrhundert*, S. 217f.

¹⁵⁹ T. Cole/ C. Edwards, *Das 19. Jahrhundert*, S.229

Die den Kapitalismus unterstützende Vorstellung eines „Kampfs ums Dasein“ hatte zum Teil weitergehende Auswirkungen auf das Menschenbild, unter denen gerade arme alte Menschen zu leiden hatten:

„Bei dieser ins Wirtschaftsleben übertragenen Lehre ging es nicht mehr um die Erlangung des Seelenfriedens als Vorbereitung auf den Tod. Nach dem Motto >Selig sind, die Geld verdienen< wurde Arbeit als Voraussetzung göttlicher Gnade interpretiert, eine Gnade, die sich gemäß der calvinistischen Lehre im Besitz irdischer Güter zeigte. Besitzlosigkeit war von nun an Ausdruck persönlicher Schwäche.“¹⁶⁰

Gerade in Deutschland manifestierte sich diese Vorstellung im Bild alter Menschen. Symbol für Modernisierung und die neue Zeit waren die „Gründerväter“: Leiter der wichtigsten industriellen Großunternehmen, die eng mit dem wirtschaftlichen Aufschwung verbunden waren. Diese Großunternehmen, bei denen es sich fast ausnahmslos um Familienbetriebe handelte,¹⁶¹ wurden in der Regel streng patriarchalisch von den durchweg älteren männlichen Oberhäuptern der jeweiligen Familien geleitet. Diese alten Männer waren Sinnbild eines neuen Altersideals: „Arbeit bis zum Lebensende kennzeichnete das Erscheinungsbild der Gründer, die keine Ähnlichkeit mehr hatten mit den biedermeierlichen Altersgestalten in Schlafrock und Zipfelmütze.[...] Wo einst vergeistigte Altersgestalten im Vordergrund gestanden hatten, präsentierte sich nun der Gründer als Karrierist.“¹⁶² Alter wurde mit Macht und Ansehen in Verbindung gebracht.¹⁶³

So, wie auch die Industrialisierung selbst in den verschiedenen Ländern zu unterschiedlichen Zeitpunkten mit unterschiedlichem Tempo und Intensität voranschritt, so waren auch die Reaktionen auf die sich potentiell durch die neue Situation zunächst meist noch verschlechternde Lage der armen Alten sehr unterschiedlich. Ob die Situation der Alten in dem Land, das die Vorreiterrolle in bezug auf Industrialisierung und Proletarisierung einnahm – nämlich England – durchgängig so schlecht war,¹⁶⁴ wie die Selbsteinschätzung nahe legt, bleibt dahingestellt; es wird jedoch deutlich, dass es menschenunwürdige Lebensumstände gab, die auch als solche wahrgenommen und dargestellt wurden:

¹⁶⁰ D. Tölle, Altern in Deutschland, S.103

¹⁶¹ Die wichtigsten sind Krupp, Siemens, Stinnes, Bosch, Daimler und Thyssen.

¹⁶² D. Tölle, Altern in Deutschland, S. 102f.

¹⁶³ Allerdings wurden mit diesen Figuren auch durchaus eine Reihe negativer Aspekte verbunden, wozu eben der patriarchalische Führungsstil, die fehlende Bereitschaft, die jüngere Generation nachrücken zu lassen, und das Protzen mit Reichtum oder Geiz gehörten, vgl. D. Tölle, Altern in Deutschland, S.102ff.

¹⁶⁴ Vgl. auch Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klassen in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen, München 1987 (erstmal erschienen 1842). Hier findet sich eine detaillierte Beschreibung der unvorstellbaren Lebensbedingungen armer Menschen im industrialisierten Manchester.

„Die Pflicht, Eltern und Kinder im Alter und bei Gebrechlichkeit zu unterstützen, ist in unserem natürlichen Gefühl so verankert, dass sie oft gut erfüllt wird, selbst von Wilden, und nahezu immer in einem Land, das es verdient, als zivilisiert bezeichnet zu werden. Wir glauben, dass England das einzige europäische Land ist, in dem diese Pflicht vernachlässigt wird.“¹⁶⁵

Eine Möglichkeit, auf die in England viele alte Menschen angewiesen waren, war die Unterbringung in den (aus Dicken'schen Erzählungen bekannten) von allen gefürchteten staatlichen Armenhäusern:

„Die Aufnahme darin bedeutete den völligen Verlust der Unabhängigkeit, der persönlichen Habe und des Kontaktes zu Freunden und Familie (selbst Eheleute konnten in ein und demselben Haus voneinander getrennt werden). Ein Leben in häufig überfüllten, unhygienischen Räumlichkeiten mit wenigen Möglichkeiten der Ablenkung, mangelhafter oder gänzlich fehlender Krankenpflege und eintöniger Kost standen ihnen bevor.“¹⁶⁶

Dennoch blieb einem Teil der alten Menschen nichts anderes übrig, als in diesen Einrichtungen ihren Lebensabend zu verbringen; um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert lebten fast zehn Prozent der männlichen und sechs Prozent der weiblichen Bevölkerung Englands, die 75 Jahre und älter waren, in diesen Institutionen. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass die Bedingungen in den Armenhäusern zwar schlecht waren, in vielen Fällen jedoch die einzige Möglichkeit boten, im Alter überhaupt zu überleben. Die Versorgungslage auf dem Land bot häufig keinerlei Ressourcen, nicht mehr arbeitsfähige Menschen zu ernähren. In einigen Fällen entwickelten auch Unternehmer bereits ein privates Rentensystem für ihre Arbeiter.

In Deutschland wurde vergleichsweise früh ein relativ effektives Altersrentensystem sowohl von staatlicher Seite als auch auf Eigeninitiative privater großer Arbeitgeber hin eingeführt, von dem zunächst natürlich längst nicht alle arbeitsunfähigen alten Menschen profitierten. So war auch hier die Situation in weiten Teilen für die armen Alten mehr als schwierig, wobei erschwerend hinzu kam, dass sie sich oft gegen das Vorurteil des Selbstverschuldens durchsetzen mussten.¹⁶⁷ In den Niederlanden war das private – und hier vor allem kirchliche – Almosenwesen nicht unbedeutend an der Versorgung alter Menschen beteiligt. In den USA

¹⁶⁵ T. Cole/ C. Edwards, Das 19. Jahrhundert, S.221; das Zitat ist ein Wiederabdruck des 1834 veröffentlichten „Poor Law Reports“ (kursiv im Original).

¹⁶⁶ T. Cole/ C. Edwards, Das 19. Jahrhundert, S.233

¹⁶⁷ Vgl. D. Tölle, Altern in Deutschland, S.128f.

war es gegen Ende des 19. Jahrhunderts die ständig steigende Anzahl privater Altenheime, auf die alte Menschen gerne zurückgriffen, wobei in der Regel die Kosten von den Alten oder ihren Familien selbst getragen werden mussten.

Eine entscheidende Rolle im Hinblick darauf, wieweit die eigene Unabhängigkeit auch im Alter noch gewahrt werden konnte, kam in vielen Fällen der eigenen Gesundheit und damit verbundenen Arbeitsfähigkeit zu. Generell lässt sich natürlich sagen, dass sich der Gesundheitszustand im Alter immer verschlechtert; zu Zeiten der beginnenden Industrialisierung mit ihren katastrophalen Arbeits-, Ernährungs- und Wohnbedingungen hat sich dieses Problem noch potenziert. Dennoch war der Anteil älterer Patienten z.B. in den Krankenhäusern Englands deutlich geringer, als sich nach dieser Ausgangslage vermuten ließe. Gründe dafür waren zum einen die eingangs erwähnte Auffassung, dass die Wiederherstellung der Arbeitskraft noch jüngerer Menschen Vorrang habe, als zum anderen die Annahme, dass viele Leiden der alten Menschen eine unabwendbare Begleiterscheinung eben ihres Alters seien und eine Behandlung demnach sowieso zwecklos. Die öffentlichen, oft durch Spenden finanzierten Krankenhäuser standen zudem nicht selten unter dem Druck, „Erfolge“ in Form von (schneller) Heilung aufzuweisen, was bei älteren, teils multi-morbiden Patienten natürlich deutlich schwieriger war. Handelte es sich bei den älteren Patienten dagegen um zahlende Privatpatienten, lag ihr Prozentsatz bei den stationären Aufnahmen deutlich höher. - Auch in Deutschland war die Auffassung, dass die Krankheiten und Beschwerden alter Menschen unausweichlich und unheilbar waren, wieder weit verbreitet, was eine Vernachlässigung dieser Altersgruppe in Bezug auf die medizinische Betreuung zur Folge hatte.

In Frankreich war dagegen das Interesse an der Erforschung altersspezifischer Leiden größer, so dass die französische Medizin lange als Vorreiter auf dem Gebiet der Geriatrie galt. Da deren Hauptinteresse jedoch an pathologischen Forschungen ausgerichtet war, wobei der Bezug zu den tatsächlich vorhandenen Leiden der alten Patienten oft fehlte, war diesen durch die Forschungen im Grunde wenig geholfen.¹⁶⁸

Dort, wo die Medizin sich ausführlicher mit altersbedingten Krankheiten und Leiden auseinander setzte, wurde stets der Zusammenhang eines entsprechenden Lebenswandels auch in jüngeren Jahren mit diesen Krankheiten und Leiden betont; man war sicher, dass derjenige, der schon von Jugend an darauf achtete, sich auf eine bestimmte Art zu ernähren und zu verhalten, bestimmte Leiden im Alter hinauszögern oder abschwächen oder sogar ihr

¹⁶⁸ Lediglich in den USA versuchten die Ärzte offensichtlich verstärkt, zumindest Linderung der jeweiligen Beschwerden zu erzielen, wenn eine Heilung nicht möglich war. Vgl. T. Cole/ C. Edwards, Das 19. Jahrhundert, S.238ff.

Auftreten verhindern konnte. Bestimmte Verhaltensweisen zogen dagegen zwangsläufig im Alter entsprechende Krankheiten nach sich. Dabei war die heute geläufige Trennung von Seele und Leib unbekannt; auch ein schlechter Charakter und moralisch falsche Einstellungen und Ansichten galten als Auslöser für spätere physische Beschwerden. Dazu kam, dass die meisten Einrichtungen, die der medizinischen Betreuung Bedürftiger dienten, von kirchlichen Einrichtungen getragen oder unterstützt wurden, so dass die Heilung oder Linderung körperlicher Beschwerden in der Regel von missionarischen Bemühungen um die Seele des Betroffenen begleitet wurden: „Die Verantwortung für den Leib und die Rettung der Seele gehörten zusammen, was eine ganzheitliche Auffassung von Wohlfahrt ermöglichte, die den meisten heutigen Leistungsträgern fremd ist.“¹⁶⁹ Wer sich Zeit seines Lebens sowohl in körperlicher, weltlicher (finanzieller), intellektueller und geistiger Sicht auf sein Alter vorbereitete, konnte nach dieser Auffassung ein böses Alter in Krankheit und Abhängigkeit sowie einen zu frühen Tod verhindern. Allerdings handelte es sich bei dieser Auffassung um eine Idealvorstellung, die gerade durch die wissenschaftlichen Fortschritte, die in den westlichen Ländern des 19. Jahrhunderts in vielerlei Hinsicht erzielt wurden, zunehmend in Kritik geriet.

Gegen Ende des Jahrhunderts wurde durch insgesamt wachsenden Wohlstand mehr Menschen ein gesicherter Lebensabend im Ruhestand ermöglicht. Die Verbesserung der Sozialgesetzgebung mit Deutschland durch die Erlasse Bismarcks in der Vorreiterrolle (z.B. Einführung der Krankenversicherung 1883 und der Rentenversicherung 1891) trug ebenfalls zu einer allmählichen Verbesserung der Situation auch im Alter bei. Fortschritte der Medizin ließen die Lebenserwartung ansteigen. Dennoch bedeutete dies nicht automatisch eine Statusaufwertung des Alters. Die neue Werteordnung führte auch dazu, dass die Bedeutung der körperlichen Leistungsfähigkeit des Einzelnen (auch unter utilitaristischen Gesichtspunkten) weiterhin in den Vordergrund des öffentlichen Interesses rückte, während das seelische Wohlbefinden des Individuums teilweise weniger Berücksichtigung fand. Die mittlere Lebensphase wurde immer wichtiger, da sie sich auch zeitlich länger ausdehnte; Alter und Tod waren Themen, mit denen man sich aus diesem Grund lieber nicht mehr beschäftigte¹⁷⁰ – ein Verdrängungsprozess, der bis heute anhält.

¹⁶⁹ T. Cole/ C. Edwards, Das 19. Jahrhundert, S.254. Allerdings ist der dargestellte Versuch der Rettung des Seelenheils sicher auch nicht in jedermanns Interesse...

¹⁷⁰ Vgl. T. Cole/ C. Edwards, Das 19. Jahrhundert, S.261

2.8 Das 20. Jahrhundert

Das 20. Jahrhundert war zunächst durch einschneidende demographische Veränderungen in Bezug auf das Alter gekennzeichnet. Erstmalig konnte und musste nun eigentlich jeder Mensch davon ausgehen, dass er tatsächlich „alt“ wurde. Die Menschen lebten jedoch nicht nur länger, sondern blieben dabei auch relativ lange „fit“. Dies wurde durch eine enorme Steigerung des Lebensstandards sowie hygienische, seuchenpräventive und in gewissem Maße auch kurativ medizinische Fortschritte ermöglicht. Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts (in den 20er und 30er Jahren) wurde diese Entwicklung jedoch teilweise mit großer Sorge betrachtet, ging sie doch mit einer abnehmenden Geburtenrate einher. Dies traf vor allem für die westlichen industrialisierten Länder zu, in denen die Angst vor einem Aussterben der Nation und einer Machtübernahme durch andere Länder mit höheren Geburtenraten und niedrigerem Durchschnittsalter (wie in Asien oder Afrika) teilweise groteske Züge annahm: „Die Überalterung wurde zum Symbol für den Untergang der Nationen.“¹⁷¹ Während und nach dem Zweiten Weltkrieg nahmen diese Befürchtungen wegen steigender Geburtenrate zunächst ab, während sie seit den 80er Jahren wieder sehr populär sind, wenngleich es nun vor allem soziale und wirtschaftliche und nicht mehr machtpolitische Auswirkungen der demographischen Veränderungen sind, die aufs heftigste die öffentliche Diskussion bestimmen.

Dabei ist es interessant, dass trotz stark gestiegener Lebenserwartung der Beginn des Alters nach wie vor in der Regel auf etwa 60 Jahre angesetzt wird. Einer der Hauptgründe hierfür ist der mittlerweile „offizielle“ Beginn des Ruhestandes, der durch Eintritt in das Rentenalter gekennzeichnet ist und in der Regel etwa um diese Lebenszeit herum liegt.¹⁷² Dabei waren es zunächst nach wie vor Staatsbeamte und höhere Angestellte privater Firmen, die sich dank festgelegter Rentenbezüge auf ein finanziell sorgenfreies Leben im Alter einstellen konnten. Dies wurde zunächst auf die unteren Schichten der Büroangestellten ausgedehnt. Die armen Alten waren diejenigen, die nach wie vor am meisten unter dem Verlust ihrer Arbeitskraft litten. Diesem Umstand wurde erst nach und nach abgeholfen:

„Die ersten staatlichen Renten sollten diese Herabwürdigung beseitigen und die Lage jener Menschen verbessern, die – oft nach einem langen, mühevollen Leben – schuldlos arm waren. Doch die Renten reichten selten aus, um den

¹⁷¹ Pat Thane, Das 20. Jahrhundert. Grenzen und Perspektiven, In: dies. (Hrsg), Das Alter, S. 264

¹⁷² Vgl. P. Thane, Das 20. Jahrhundert, S. 268: „In den 1970er Jahren lag das Mindestalter für den Rentenbezug je nach Land zwischen 55 und 70 Jahren, am häufigsten bei 65 Jahren. [...] In anderen Ländern [gemeint sind hier andere Länder als die kommunistischen, d. Verf.] wurde das vorherrschende Rentenalter sowohl in der öffentlichen Meinung als auch aus amtlicher Sicht zur Grenze zwischen den mittleren Jahren und dem Alter, das somit strenger als je zuvor nach dem Kalender bestimmt wurde.“

Alten einen Ruhestand zu ermöglichen, und sie waren auch nicht dazu bestimmt. Wie beabsichtigt, halfen sie Kindern beim Unterhalt ihrer betagten Eltern, oder sie ergänzten persönliche Ersparnisse und ermöglichten so einigen Personen den Ruhestand.“¹⁷³

Die Lage der armen Menschen, wenn sie im Alter nicht mehr erwerbsfähig waren und auch keine Verwandten besaßen, die sie versorgten, besserte sich zunächst nicht entscheidend; die Bezüge reichten oft für nicht mehr als nur die allergeringste Grundversorgung aus. Gleichzeitig wurde es für sie bei der steigenden Arbeitslosigkeit in den 20er und 30er Jahren immer schwerer, selbst bei noch bestehender Arbeitsfähigkeit überhaupt eine Anstellung zu finden. So wurde es auch von gesellschaftlicher Sicht befürwortet, wenn die Älteren sich aus dem Arbeitsleben zurückzogen und den „Platz für jüngere frei machten“; eine möglichst lange Arbeitsbeschäftigung wurde vom moralischen Standpunkt aus eher negativ beurteilt.¹⁷⁴

In den kapitalistischen Ländern erreichten die Rentenbezüge erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts ein Niveau, das eine relativ sichere Lage der nicht mehr arbeitenden Bevölkerung auch im Alter gewährleistete.

Im Gegensatz zu früheren Zeiten ist es heute durch die Einführung der Renten in vielen Fällen nicht mehr der Entscheidung des Einzelnen überlassen, wann er aus dem erwerbstätigen Leben ausscheidet. Dies hat unter anderem zur Folge, dass die Phase des Alters selbst deutlich länger ist als zuvor. Hieraus resultierten von Anfang an sowohl Vor- als auch Nachteile. Grundgedanke des in Anbetracht der deutlich höheren Lebenserwartung recht frühen Rentenbeginns war die Vorstellung, dass Arbeitnehmern, die z.T. schon seit ihrem 12. oder 13. Lebensjahr gearbeitet hatten, eine Phase der aktiven Erholung gegönnt werden sollte, bevor es körperlich mit ihnen „bergab“ ging. Gleichzeitig waren, wie bereits festgestellt, in Zeiten, in denen eher ein Überangebot an Arbeitskräften herrschte, ältere Arbeitnehmer nicht so gefragt: „So kam es dazu, dass die Menschen zur gleichen Zeit, als die meisten von ihnen länger lebten und bis ins hohe Alter hinein in guter körperlicher Verfassung bleiben, statt länger zu arbeiten, in jüngeren Jahren als je zuvor aus dem Arbeitsleben ausschieden.“¹⁷⁵

Doch schon zu Zeiten der Einführung des Rentenalters gab es viele Menschen, die lieber noch weiter gearbeitet hätten, weil ihr Leben ihnen nun sinnlos vorkam und der Ruhestand zusätzlich mit dem Verlust wichtiger sozialer Kontakte einherging. Gleichzeitig scheint dieser

¹⁷³ P. Thane, Das 20. Jahrhundert, S.274

¹⁷⁴ Anders sah es dagegen beispielsweise in der Sowjetunion aus; dort wurde den Menschen ermöglicht, so lange wie möglich zu arbeiten, und dies wurde sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft als sehr positiv angesehen. Der Grund hierfür war, dass in der UdSSR allerdings auch das Problem der Arbeitslosigkeit unbekannt war und daher jeder auch noch seinen Beitrag leisten konnte und sollte. Vgl. P. Thane, Das 20. Jahrhundert, S. 275ff.

¹⁷⁵ P. Thane, Das 20. Jahrhundert, S.279

in der Regel in einer an Leistung orientierten Gesellschaft auch mit einem Imageverlust verbunden:

„Seit Beginn unseres Jahrhunderts erstrahlt die Jugend in einem Licht, in dessen Schatten das Alter ein kümmerliches Dasein führt. Negativ akzentuiert und als soziales Problem thematisiert, befindet sich der moderne Mensch spätestens ab dem Pensionsalter auf der Seite der Verlierer. Über Leistung und Beruf definiert sich seine gesellschaftliche Stellung; bröckelt diese, beginnt der Abstieg.“¹⁷⁶

Eine neue Einteilung der Lebensalterstufen geht infolgedessen von einer Vierteilung aus: Das „erste Alter“ bezeichnet die Kindheit, das „zweite Alter“ die Reife, das „dritte Alter“ das „aktive“ Alter und das „vierte Alter“ das Alter, das durch nachlassende Aktivität und Selbständigkeit gekennzeichnet ist.

2.9 Fazit

Aus diesem Überblick lassen sich, so verallgemeinernd und ungenau er auch ist, einige grundsätzliche Beobachtungen bezüglich des Alters ableiten: Zum einen wurden zu jeder Zeit sowohl positive als auch negative Aspekte des Alters gesehen. Dabei gibt es Stereotypen und Zuschreibungen, die sich durch nahezu alle Jahrhunderte ziehen; dem gegenüber stehen Einstellungen und Wahrnehmungen, die stark an die jeweilige historische (politische, ökonomische und soziale) Situation gebunden sind. Diese Zusammenhänge zu erkennen, kann meines Erachtens zum Verständnis und zur Bewertung von Altersbildern und –vorstellungen beitragen.

Die Ausgangsfrage dieses kurzen historischen Überblicks war: Stimmen die landläufigen Vorstellungen, dass zum einen die Alten früher besser behandelt wurden, und gibt es gegebenenfalls einen Zusammenhang mit dem Umstand, dass es früher nicht so viele alte Menschen gab? Die Untersuchung hat meines Erachtens folgendes gezeigt: Zu jeder Zeit hat es alte Menschen in den Gesellschaften gegeben, auch wenn deren Anteil heute natürlich deutlich höher ist. Darüber hinaus scheint jede Epoche davon überzeugt gewesen zu sein, dass es den Alten früher besser ging bzw. dass ihr Ansehen früher ein besseres war – eine These, die sich für fast keine Epoche halten lässt.

¹⁷⁶ D. Tölle, Altern in Deutschland, S.223

3. Philosophische Theorien des gelungenen Lebens (im Alter)

Wie eingangs bereits erwähnt, gibt es im Prinzip keine theoretische philosophische Schrift, die sich mit dem gelungenen Leben *im Alter* auseinandersetzt. Eine philosophische Theorie des gelungenen Lebens muss jedoch meines Erachtens auch dieser Lebensphase Rechnung tragen und zumindest Ableitungen oder Implikationen für ein gelungenes Leben im Alter zulassen. Auf der Grundlage der Auseinandersetzung mit den jeweiligen Theorien zu einem gelungenen Leben als Ganzes versuche ich, diese Ableitungen unter Berücksichtigung der folgenden Untersuchungsschwerpunkten zu formulieren:

- Welche Hinweise finden sich in den Texten dazu, wie der jeweilige Autor das Leben im Alter beurteilt?
- Das Alter stellt sich zweifelsohne in vielen Fällen als eine Lebensphase mit spezifischen Schwierigkeiten dar. Äußern sich die Autoren dazu, wie man - im Rahmen ihrer Vorstellung von einem gelungenen Leben - mit schwierigen Situationen im Leben umgehen kann oder soll, und lassen sich diese Lösungsstrategien auf das Alter übertragen?
- Lassen sich aus den jeweils formulierten Theorien eines gelungenen Lebens Modelle eines gelungenen Lebens im Alter ableiten?
- Welche Diskrepanzen treten zwischen diesen Modellen und den jeweiligen Alterseinschätzungen auf, und wie lassen sich diese erklären?
- Welche Folgerungen für ein gelungenes Leben im Alter ergeben sich aus den jeweiligen Modellen?

Die Auswahl der von mir untersuchten philosophischen Positionen erfolgte unter Berücksichtigung bestimmter Aspekte. Wie bereits erwähnt, setzte sich die griechische Philosophie intensiv mit der Frage nach dem guten Leben auseinander. Die Positionen Platons und Aristoteles' bilden zudem die Grundlage aller nachfolgenden Beschäftigungen mit der Frage nach dem guten Leben. Eine relativ detaillierte Darlegung der entsprechenden Positionen, die sich in erster Line mit den relevanten Primärtexten auseinander setzt, scheint mir zur klaren Bestimmung des Untersuchungsgegenstandes daher notwendig zu sein. Die Ansichten Epikurs werden in der Forschungsliteratur nicht so stark berücksichtigt; sie bieten jedoch meines Erachtens für das Thema einige interessante und neue Aspekte. Die Kantische Position darf in einer Auseinandersetzung mit der Frage nach dem guten Leben nicht fehlen,

weil ihr zugeschrieben wird, an der Verdrängung dieser Frage aus dem Fokus der Philosophie den Hauptanteil zu tragen. Der Versuch, utilitaristische Auffassungen unter dem Gesichtspunkt der Frage nach dem guten Leben zu untersuchen, trägt dem Umstand Rechnung, dass somit eine Denkrichtung berücksichtigt wird, die einen großen Einfluss auf verschiedene gesellschaftliche Bereiche ausgeübt hat und noch ausübt. Insgesamt soll eine gewisse Bandbreite von philosophischen Gedanken dargelegt werden, um auf dieser Grundlage Vergleiche und Schlussfolgerungen ziehen zu können.

3.1 Platon

3.1.1 Die Frage nach dem guten Leben: Die Methode

Die Frage nach dem guten Leben spielt in den Werken Platons eine nicht zu unterschätzende Rolle. Immer wieder beleuchten die Dialoge, die Platon in seinen Werken Sokrates mit den verschiedensten Diskussionspartnern führen lässt, neue oder wiederkehrende Aspekte dieses Themas. Sokrates Ansicht nach sollte sie die wichtigste Frage nicht nur im Leben jedes *Philosophen*, sondern jedes Menschen überhaupt sein, wie er im Dialog *Gorgias* seinem Gesprächspartner Kallikles gegenüber erklärt:

„Denn du siehst doch, daß unsere Gespräche um das gehen, worauf wohl auch ein Mensch mit ganz bescheidenem Verstande größeren Ernst verwenden möchte als auf irgend etwas anderes: nämlich um die Frage, auf welche Weise wir leben sollen...“¹⁷⁷

Mit anderen Worten (die Sokrates in Platons Schriften selbst häufig benutzt): Auf welche Art zu leben ist gut? Diese Fragestellung steht so deutlich im Zentrum der Philosophie Sokrates', dass sie sogar als „sokratische Frage“¹⁷⁸ bezeichnet wird. Dabei muss natürlich berücksichtigt werden, dass es sicherlich einen Unterschied zwischen den Auffassungen der realen historischen Person Sokrates und der Person, die unter dem Namen „Sokrates“ in den Werken Platons vorkommt, gibt. Nur können wir heute nicht mehr genau sagen, was Sokrates eigene Ansicht war, da er keine eigenen Niederschriften hinterlassen hat. Eine genaue Bestimmung, wo Sokrates' Auffassungen detailgetreu und unverfälscht wiedergegeben werden und wo Platons Meinungen einfließen, ist nicht möglich. Man kann wohl davon ausgehen, dass die uns durch Platon überlieferten sokratischen Dialoge eine Vermengung der Ansichten beider antiker Philosophen darstellen.¹⁷⁹

Unumstritten scheint dagegen zu sein, dass die *Methode*, die Platon Sokrates bei der Suche nach Antworten auf die Frage nach dem guten Leben zuschreibt, tatsächlich die von ihm verwendete war. In seiner Verteidigungsrede, der *Apologie*, beschreibt Sokrates selbst,¹⁸⁰ wie

¹⁷⁷ Platon, *Gorgias* 505 b-d, In: Platon. Sämtliche Werke Bd. 1, hrsg. von Ursula Wolf, übers. von Friedrich Schleiermacher, Hamburg 30. Aufl. 2004

¹⁷⁸ Vgl. Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*. Hamburg 1996, S.15: „[...] wir können die grundsätzliche Frage, wie zu leben gut ist, auch als die sokratische Frage bezeichnen.“

¹⁷⁹ So kommt auch Wolf zu dem Schluss: „Wir können nicht letztlich beweisen, was Sokrates wirklich gesagt und getan hat, und auch wenn es wahrscheinlich ist, daß eine Reihe der Begriffe und Thesen, die in Platons frühen Dialogen eine Rolle spielen, tatsächlich von Sokrates stammen, so dürfte doch die Art, wie Platon sie erläutert und begründet, seine eigene sein.“ U. Wolf, *Platons Frühdialoge*, S. 16

¹⁸⁰ Natürlich ist auch diese *Apologie* durch Platon aufgeschrieben, doch offensichtlich sind die wichtigsten enthaltenen Informationen auch durch andere Quellen belegt. Vgl. u.a. Platon: *Die großen Dialoge*, Übers. von

er diese Methode entwickelt hat: Die Pythia – die heilige Priesterin des Orakels von Delphi – hat kundgetan, dass es niemanden gebe, der weiser sei als Sokrates. Um dieses Urteil, dem er zunächst offensichtlich selbst nicht traut, zu überprüfen, beginnt Sokrates, das tatsächliche Wissen oder die Weisheit verschiedener für weise gehaltener Menschen im Gespräch zu hinterfragen.¹⁸¹ Dabei wendet er das Verfahren des *elenchos* an, das – vereinfacht gesprochen – darin besteht, das Wissen oder die Meinungen von Personen anhand genauer Nachfragen immer wieder auf ihre Substanz hin zu überprüfen, Widersprüche und begriffliche Unklarheiten aufzudecken und gegebenenfalls aufzulösen. Dabei ist es Sokrates' Ziel, dass der Befragte *selbst* durch die intensive Auseinandersetzung mit seinen eigenen Ansichten die jeweiligen Unstimmigkeiten erkennt und somit zu einer kritischen Haltung seinen eigenen Überzeugungen gegenüber gelangt, und nicht, dass er ohne weiteres Hinterfragen die Ansichten seines Gegenübers akzeptiert und übernimmt. Diese Methode des Erkenntnisgewinns durch Selbstreflexion im Gespräch, deren Urheberschaft Sokrates zugeschrieben wird, wird dann auch als „sokratische Methode“ bzw. „sokratisches Gespräch“ bezeichnet.

Bei seiner Untersuchung stellt Sokrates nun fest, dass es zwar Menschen gibt, die auf einigen Gebieten über ein großes Wissen verfügen, dass aber keiner von ihnen in der Lage ist zu erkennen, wo sein Wissen aufhört und über welche Bereiche er nichts weiß – und genau in diesem Punkt ist Sokrates ihnen überlegen, da er nicht „glaubt, etwas zu wissen, obwohl er es nicht weiß.“¹⁸²

Hier setzt Sokrates an, um Antworten auf die diskutierten Fragen zu finden: Gängige Meinungen und Vorstellungen werden im Dialog durch verschiedene Gesprächspartner des Sokrates wiedergegeben und von diesem immer wieder aufs Neue hinterfragt, um so zu einer von allen Dialogpartnern geteilten Ansicht über den jeweiligen Gegenstand zu gelangen. Dabei stellt auch Sokrates bzw. Platon selbst sich den von ihm aufgestellten Forderungen: Auch seine eigenen Überzeugungen dürfen sich nicht auf ungeprüfte und unbewiesene Behauptungen stützen, sondern müssen immer logisch ableitbar sein, wie es auch Pfannkuche hervorhebt:

„Zur Stärke und zum Spannendsten der Platonischen Philosophie gehört sein Anspruch, seine Reflexionen nicht von vornherein mit irgendwelchen Postulaten zu belasten, sondern frei dem Lauf des Logos zu folgen. Der Logos

R. Rufener mit einer Einführung und Erläuterung von T.A. Szlezák, München 1991, S. 44 (Einleitung zur *Apologie*).

¹⁸¹ Vgl. Platon, *Apologie* 21a

¹⁸² Platon, *Apologie* 21c

ist allerdings auch die Grenze der Freiheit. Was er verwirft, muß preisgegeben werden.“¹⁸³

In der Diskussion zeigt der Logos demnach genau dann die Unzulänglichkeit eines Gedanken oder einer Überzeugung auf, wenn derjenige, der sie vertritt, sich in der näheren Auseinandersetzung mit diesem Gedanken in Selbstwidersprüche verstrickt, wozu ihn die Fragen des Sokrates bringen sollen.¹⁸⁴ Er muss dann erkennen, dass er seine eigenen Vorstellungen nicht genügend durchdacht hat.

Diese Methode wendet Platon auch bei der Suche nach Antworten auf die Frage nach dem guten Leben an. Ob er diesem Anspruch wirklich gerecht wird, bleibt ein weiterer Gegenstand der Untersuchung.

3.1.2. Das „*ergon*“ - Argument

Dabei geht Sokrates zwar den Fragen nach, wie das gute Leben aussehen soll, warum man gerade dieses und kein anderes erstreben soll und wie man es erkennen kann. *Dass* es tatsächlich so etwas wie ein für den Menschen spezifisches gutes Leben gibt, das von allen Mitgliedern der Gattung angestrebt werden soll, wird nicht in Frage gestellt, sondern vorausgesetzt.

Dies wird jedoch verständlicher, wenn man sich die Bedeutung einiger grundlegender Begriffe vor Augen führt, die für das Verständnis von Platons Ansichten zentral sind und in allen seinen Werken eine wichtige Rolle spielen. So geht Platon davon aus, dass jedem Ding oder jedem Lebewesen eine spezifische Funktion (*ergon*) zukommt. Diese Funktion ist sozusagen die jedem Gegenstand zukommende und vorherbestimmte Aufgabe, in der sich seine Bestimmung oder Daseinsberechtigung erfüllt. Gleichzeitig gibt es auch keinen anderen Gegenstand, der diese spezifische Aufgabe besser erfüllen könnte. Im Falle des Auges wäre dessen *ergon* z.B. das Sehen; ein Haus hätte das *ergon* des Schützens und Wärmens etc. Ein *gutes* Auge/ Haus... ist demnach eines, das die ihm eigene, spezifische Funktion möglichst adäquat erfüllt. Dieses „Gutsein“ wiederum wird durch den Begriff der *arete* wiedergegeben, der auch mit *Tüchtigkeit* oder *Tugend* übersetzt wird.

Viele Entitäten sind aber nicht sozusagen von sich aus in diesem Sinne „gut“, sondern müssen sich erst bestimmte Fertigkeiten aneignen, so wie z.B. ein Arzt nur dann gut ist, wenn er über

¹⁸³ Walter Pfannkuche, Platons Ethik als Theorie des guten Lebens, Freiburg/München 1988, S. 13

¹⁸⁴ Vgl. W. Pfannkuche, Platons Ethik, S. 13f.: „Er versucht zu zeigen, daß die Ansichten seiner Partner sich nicht zu einem konsistenten Ganzen vereinigen lassen und diese also ihr eigenes Wollen nicht hinreichend und richtig verstehen.“

bestimmtes Wissen verfügt und dieses auch adäquat anwenden kann. Diese Fertigkeit wird mit dem Begriff der *techne* beschrieben. *Techne* meint so etwas wie ein praktisches Können, das zum einen auf Wissen über bestimmte Gesetzmäßigkeiten, zum anderen auf spezifischen handwerklichen Fähigkeiten beruht.¹⁸⁵

Was bedeuten die Begriffe *ergon*, *arete* und *techne* in Platons Argumentationszusammenhang für das gute Leben des Menschen? Versucht man, den Begriff des *ergon* auf das gute menschliche Leben anzuwenden, bieten sich zunächst verschiedene Möglichkeiten an. Zum einen kann sich das *ergon*, die Funktion des Menschen, auf seine Stellung innerhalb der Gemeinschaft beziehen. So argumentiert Sokrates beispielsweise in der *Apologie*, dass jeder an dem Ort, an den er von Gott gesetzt wurde, ausharren und die ihm aufgetragene Aufgabe erfüllen solle.¹⁸⁶ Der Bezug zu Gott ist in diesem Falle noch nicht unbedingt metaphysisch zu verstehen, sondern besagt, dass es für jeden eine spezielle Aufgabe gibt, in der sich das für ihn gute Leben erfüllt. Sokrates führt sein eigenes Leben als Beispiel eines in dem vorgegebenen Sinne guten Lebens an, als er angesichts seiner Verurteilung zum Tode gefragt wird, warum er nicht das Land verlasse:

„Vielleicht wird nun einer sagen: >Kannst du denn nicht in die Verbannung gehen und dort still und ruhig leben, Sokrates?< Das läßt sich nun einigen von euch am allerschwersten begreiflich machen. Denn wenn ich euch sage, daß dies Ungehorsam gegen den Gott bedeutet und daß ich mich deshalb unmöglich ruhig verhalten kann, dann werdet ihr mir nicht glauben und meinen, ich versteckte mich unter einem Vorwand. Sage ich aber, es sei das größte Glück für einen Menschen, wenn er Tag für Tag über die Tugend nachdenken und reden darf und über die anderen Dinge, über die ihr mich, mich selber und andere prüfend, reden hört; daß dagegen ein Leben ohne Selbsterforschung nicht lebenswert sei: wenn ich dies sagte, dann würdet ihr mir noch weniger glauben. Und doch ist es, wie ich sage...“¹⁸⁷

Einen anderen Aspekt des *ergon*-Argumentes findet man in der *Politeia*: in der *Apologie* liegt die Betonung auf der Behauptung, dass jeder Mensch ein bestimmtes *ergon* im Sinne einer Aufgabe in der Ordnung der gesamten Welt - also noch unabhängig vom Zusammenleben in einer bestimmten Gemeinschaft – hat. So ist es z.B. Sokrates' Aufgabe, seine Mitmenschen zu prüfen. Nun stellt Sokrates die Frage, ob es auch etwas Spezifisches gibt, dessen spezifische

¹⁸⁵ Vgl. z.B. U. Wolf, *Die Suche*, S.34f., oder dies., *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Hamburg 1999, S. 36ff.

¹⁸⁶ Vgl. *Apologie* 28c

¹⁸⁷ *Apologie* 37d

Aufgabe wiederum das Leben sei. Hierauf antwortet er selbst: Dies ist die Seele.¹⁸⁸ Das Argument wird also im Prinzip weitergeführt oder besser gesagt, in guter sokratischer Tradition vertieft.

Wenn das *ergon* der Seele also das Leben ist, das *ergon* des Lebens und damit die Antwort auf die Frage nach dem guten Leben wiederum das Erfüllen der durch die göttliche Ordnung zugewiesenen Aufgabe, muss man folgerichtig bei der Suche nach dieser Aufgabe weiterkommen, wenn man sich im Argumentationszusammenhang Sokrates'/Platons überlegt, was er wiederum als die spezifische *arete* der menschlichen Seele ansieht.¹⁸⁹ Und hierauf gibt Platon in der *Politeia* eine Antwort: Dies sei die Gerechtigkeit. Da das *ergon* der Seele das Leben ist, folgt daraus, dass eine im Sinne des *arete*-Gedankens tugendhafte, also gerechte Seele, auch ein tugendhaftes, also gutes Leben, bedingt: „Die gerechte Seele und der gerechte Mensch werden also gut leben, der ungerechte aber schlecht.“¹⁹⁰

3.1.3 Bestimmung der sokratischen Vorstellung von Gerechtigkeit als „arete“ der menschlichen Seele

Was aber versteht Sokrates/Platon unter „gerecht“? Zur Klärung dieser Frage weist Sokrates zunächst die von seinen Gesprächspartnern vorgeschlagene und offensichtlich verbreitete Meinung, Gerechtigkeit bestehe darin, „daß man die Wahrheit sagt und daß man das wieder zurückgibt, was man von jemandem empfangen hat“,¹⁹¹ zurück. Pfannkuche bezeichnet diese Vorstellung von Gerechtigkeit als eine der „formalen bürgerlichen Anständigkeit“, deren Grenzen Sokrates zeigen will:

„Sie begreift als das Geschuldete nur die jeweils anvertraute Sache und kümmert sich nicht um die Folgen. In den Augen des Sokrates wäre das Geschuldete aber das entgegengebrachte Vertrauen selbst, das hier als Verantwortung für den anderen erwidert werden müßte.“¹⁹²

Das Problem der Motivation zu gerechtem Handeln stellt sich bereits an dieser Stelle. Der verbreitete Rückgriff auf den Willen der Götter erweist sich dabei als ebenso unbefriedigend wie die Auffassung, die Gerechtigkeit sei nützlich im Hinblick auf das Zusammenleben der Menschen in der Gemeinschaft: Die Gerechtigkeit im oben genannten Sinne macht im Grunde

¹⁸⁸ Vgl. Platon, *Der Staat*, mit einer Einleitung von T.A.Szlezàk und Erläuterungen von Olof Gigon, München³ 1998, 353d.: „[...] gibt es auch eine Aufgabe der Seele, die du mit gar nichts anderem auf der Welt erfüllen könntest? [...] Und das Leben? Werden wir es nicht als die Aufgabe der Seele bezeichnen?“

¹⁸⁹ Vgl. auch Wolfgang Kersting, *Platons >Staat<*, Darmstadt 1999, S. 48.

¹⁹⁰ Platon, *Staat* 353d

¹⁹¹ Platon, *Staat* 331c

¹⁹² W. Pfannkuche, *Platons Ethik*, S. 56f.

das Zusammenleben der Menschen erst möglich, da durch die Beachtung der Forderungen der Gerechtigkeit erst eine elementare Sicherheit für den Einzelnen geschaffen werden kann. In diesem Sinne ist sie aber auch nur ein Mittel, die Interessen des Einzelnen so gut wie möglich zu sichern, und keine Tugend, die um ihrer selbst willen angestrebt wird:

„Der Gerechte ist der, der die Interessen der anderen zu respektieren vermag und damit die Gemeinschaft überhaupt möglich macht.[...] Das, was sich als der Nutzen der Gerechtigkeit für die anderen gezeigt hatte, die Sicherheit, ist natürlich der Nutzen, den sich der Gerechte selbst davon erwartet. Der einzelne will seine elementaren Lebensinteressen nicht mehr im ständigen Kampf aller gegen alle durchsetzen müssen, sondern durch die Sicherheit eines Vertrages garantiert bekommen. Das primäre Interesse des Individuums am Vertrag ist also nicht, andere nicht mehr zu schädigen- darauf könnte es auch von sich aus verzichten- sondern nicht mehr von anderen geschädigt zu werden. Hierin besteht das Gute, das durch die Gerechtigkeit gewährleistet werden soll. Die Gerechtigkeit ist nur das Mittel zu diesem Zweck.“¹⁹³

Die Argumentation bewegt sich also auf der gleichen Linie wie die Hobbes'sche Begründung des Gesellschaftsvertrags¹⁹⁴ und sieht sich folglich ähnlichen Kritikpunkten ausgesetzt. Auch Sokrates nennt die auftretenden Probleme: Wenn nicht mehr die Strafe der Götter für ungerechtes Verhalten „droht“, muss der Einzelne nur noch die Bestrafung durch die Mitmenschen fürchten. Für diejenigen, der es schafft, diese zu täuschen, wird die Gerechtigkeit nun zu einer Kunst, durch deren Beherrschung man „seinen Freunden Gutes und seinen Feinden Schlechtes antun“¹⁹⁵ kann. Und so käme es auch nicht mehr darauf an, wirklich gerecht zu handeln, sondern *so zu tun als ob*.¹⁹⁶ Diese Überzeugung bringen auch Sokrates' Gesprächspartner zum Ausdruck, so dass er nun im weiteren Verlauf des Gesprächs seine Vorstellung von Gerechtigkeit gegenüber der These verteidigen muss, der vollkommen ungerechte Mensch lebe besser als der vollkommen gerechte.

Hiergegen argumentiert Sokrates zunächst, dass selbst anscheinend vollkommen ungerecht handelnde Menschen – wie z.B. eine Räuberbande - ohne ein gewisses Maß an Gerechtigkeit in Form von bestimmten Organisationsstrukturen etc.¹⁹⁷ ihre ungerechten Handlungen nicht erfolgreich durchführen könnten. Diese Argumentation scheint mir allerdings wenig überzeugend: Zum einen finde ich schon die These fraglich, dass es innerhalb einer solchen

¹⁹³ W. Pfannkuche, Platons Ethik, S.61

¹⁹⁴ Vgl. hierzu T. Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen Staates, hrsg. und eingel. v. I. Fetcher, übers. v. W. Euchner, Frankfurt (6), 1994, insbes. Kap. 13 und 14

¹⁹⁵ Platon, Staat 332d Vgl. hierzu insbesondere T. Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen Staates, hrsg. und eingel. v. I. Fetcher, übers. v. W. Euchner, Frankfurt (6), 1994, insbes. Kap. 13 und 14

¹⁹⁶ Vgl. W. Pfannkuche, Platons Ethik, S. 62: „Für das Leben in der Gemeinschaft genügt der Schein der Gerechtigkeit, des Seins bedarf es nicht, denn die Gerechtigkeit ist nur das Mittel zu einem anderen Zweck.“

¹⁹⁷ Platon, Staat 352c

Bande „gerechte“ Strukturen geben müsse, denn eine Organisation kann ja durchaus auf Unterdrückung o.ä. basieren. Zum anderen wäre selbst der Fall, dass es innerhalb dieser Bande „Gerechtigkeit“ gibt und sie nur nach außen hin „ungerecht“ agiert, kein Argument dafür, dass ein gerecht handelnder Mensch besser lebt als ein ungerecht handelnder - die Räuberbande lebt deswegen gut, weil sie zwar ungerecht handelt, die von ihr Geschädigten jedoch gerecht (im Sinne von gesetzeskonform). Dieses Ungleichgewicht führt für die Gerechten zu einem offensichtlichen Nachteil. Darüber hinaus spricht allein die Tatsache, dass auch der Ungerechte bis zu einem gewissen Grad die Interessen und Rechte anderer anerkennen muss, um seine eigenen durchsetzen zu können, ja noch in keiner Weise dafür, dass er die Gerechtigkeit als Wert an sich anerkennt, sondern eben nur dafür, dass er aus klugem Eigeninteresse erkannt hat, dass dies in bestimmten Umständen für ihn von Nutzen sein kann.¹⁹⁸

Auch die anderen Gesprächspartner zeigen sich von der angeblichen Überlegenheit der Gerechtigkeit noch nicht ganz überzeugt. Vor allem Glaukon versucht im weiteren Verlauf durch differenzierte und detaillierte Nachfragen die Gegenposition zu stärken und Sokrates zu einer genaueren Begründung und Bestimmung seines Gerechtigkeitsbegriffes zu bringen - er übernimmt hier sozusagen die Rolle des *advocatus diaboli*. Dabei bestimmt er zunächst die drei Arten des Guten: erstens das, was man um seiner selbst willen erstrebt, zweitens das, was man um seiner selbst willen *und* der daraus entstehenden Folgen willen erstrebt, und drittens das, was man nur um der Folgen, aber *nicht* um seiner selbst willen erstrebt.¹⁹⁹ Von Sokrates will er wissen, welcher der drei Arten dieser die Gerechtigkeit zuordnet: „[...] zu der schönsten [...], zu der, die man um ihrer selbst und um ihrer Folgen willen lieben muss, wenn man glücklich werden will“²⁰⁰ lautet natürlich die Antwort. - Wenn hier gesagt wird, dass die Gerechtigkeit auch um ihrer selbst willen erstrebt wird, heißt das allerdings nicht, dass dieser Aspekt nicht auch einen Lohn in sich trüge:

„Wenn Platon davon spricht, daß Handlungen um ihrer selbst willen erstrebenswert seien, dann ist damit nicht gemeint, daß sie keinerlei Folgen hätten, dann ist damit auch nicht gemeint, daß sie nicht um ihrer Folgen willen gewollt werden könnten, dann ist damit vielmehr gemeint, daß sie eine auf die Innenwelt des Handelnden gerichtete, gemütsbildende und charakterformende

¹⁹⁸ Vgl. auch W. Pfannkuche, Platons Ethik, S. 81f.: „Zwar kann der einzelne als Recht nicht schlechthin setzen, was er will, sondern muß die Interessen anderer berücksichtigen. Aber noch diese Anerkennung der Interessen anderer folgt dem Eigeninteresse, denn die Interessen anderer werden dabei nur soweit anerkannt werden, wie dies für die Durchsetzung der eigenen Interessen unabdingbar ist. [...] Was ihm [Sokrates, d. Verf.] gelingt, ist lediglich eine Begrenzung des radikalen Egoismus, nicht aber dessen Aufhebung im Selbstwiderspruch.“

¹⁹⁹ Vgl. Platon, Staat 357b

²⁰⁰ Platon, Staat 358b

Wirkung besitzen, daß sie begrüßenswerte Auswirkungen auf die Versorgung mit inneren Gütern besitzen.“²⁰¹

Dass Platon zwischen inneren und äußeren Gütern unterscheidet und mit „Lohn“ an dieser Stelle nur den äußeren Lohn meint, lässt sich auch anhand der weiteren Aufforderung Glaukons belegen: „Ich möchte nämlich hören, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit eigentlich sind und was eine jede von ihnen an und für sich in der Seele zu wirken vermag, in der sie sich finden, ohne Rücksicht auf ihren Lohn und auf ihre Folgen.“²⁰² Hier scheint impliziert zu werden, dass mit Lohn auf jeden Fall nur solche Folgen gemeint sind, die sich auf die Seelenverfassung des Menschen – also auf das Innere - beziehen.

Offensichtlich weicht die gängige Meinung, welcher Art von Gutem die Gerechtigkeit zuzurechnen sei, jedoch von der von Sokrates geäußerten Ansicht ab. In der Natur des Menschen, so Glaukon, liege es, nach immer mehr Habe zu streben, und wenn jemand die Gerechtigkeit – hier offensichtlich im Sinne von anerkanntem Recht innerhalb einer Gemeinschaft - anerkenne, dann nur, weil ihn das Gesetz dazu zwingt.²⁰³ So stellt er die These auf, dass „...niemand aus freien Stücken gerecht ist, sondern nur unter Zwang, weil das für den einzelnen kein Gut ist; denn wo einer glaubt, daß er Unrecht tun könne, dann tut er es.“²⁰⁴ Als Beispiel führt er das bekannte Gleichnis vom Ring des Gyges an, der es diesem ermöglichte, auf Wunsch unsichtbar zu werden. Jeder, der diese Gelegenheit bekomme, würde sie nutzen, um unerkannt und ohne irgendwelche Rücksichtnahme seinen Vorteil zu sichern. Damit sei bewiesen, dass die Gerechtigkeit keinen Wert an sich habe, sondern nur aus Furcht vor Sanktionen jedweder Art verfolgt würde, bzw. weil es sich im zwischenmenschlichen Zusammenleben in der Regel als lohnender erweise. Es seien also doch immer praktische Erwägungen des *common sense* und wohlverstandenen Eigeninteresses, die zur Befolgung der Regeln der Gerechtigkeit führen.

Ein weiteres Argument führt Glaukon gegen die Idee an, dass die Gerechtigkeit einen Wert an sich besitze, also ungeachtet ihrer äußeren Folgen berücksichtigt werde: Wenn man das Leben des vollkommen Ungerechten, der aber vollkommen gerecht *scheint*, mit dem Leben des vollkommen Gerechten, der jedoch ungerecht scheint, vergleicht, so sei doch völlig klar, dass das Leben des ersteren das glücklichere sei - selbst den Göttern müsse dies so vorkommen, da er doch viel besser in der Lage sei, diesen zu opfern.²⁰⁵

²⁰¹ W. Kersting, Platons >Staat<, S. 55

²⁰² Platon, Staat 358c

²⁰³ Vgl. Platon, Staat 359c

²⁰⁴ Platon, Staat 359e-360c

²⁰⁵ Vgl. Platon, Staat 360b-362b

Der Anspruch, mit dem sich Sokrates konfrontiert sieht, ist also höchst komplex: er muss zeigen, dass bei Abwägung des rationalen Eigeninteresses und der ethischen Selbstsorge derjenige am Ende besser dasteht, der sich um die Gerechtigkeit seiner Seele kümmert.²⁰⁶ Mit diesem Anspruch wendet Platon sich auch gegen die offensichtlich verbreitete Ansicht der Sophistik, die den Wert der Gerechtigkeit eben primär in pragmatischen Überlegungen begründet sah.

3.1.3.1 Der Ort der Gerechtigkeit im Staat

Es ist also nicht wenig, was Sokrates/Platon nun beweisen soll - doch erst in den letzten beiden Büchern der *Politeia* – im neunten und zehnten – versucht er, diesen Anspruch einzulösen. Denn um die Frage nach der Gerechtigkeit für die Seele des Einzelnen zu beantworten, geht Platon zunächst auf die Gerechtigkeit im Staat ein. Dieser Schachzug erscheint dem heutigen Leser sicherlich etwas verwirrend. Platon lässt Sokrates ihn aber, wie er selbst angibt, aus zwei Gründen tun: Offensichtlich ist die Antwort auf die Frage der Gerechtigkeit der Seele nur schwer zu finden; daher sei es einfacher, die Gerechtigkeit dort zu betrachten, wo sie sozusagen vergrößert vorkommt, um dann von diesem größeren Bild auf das kleinere zu schließen.²⁰⁷ Diese Vergleichsschablone biete der Staat:²⁰⁸

„Gerechtigkeit, sagen wir, ist die Sache eines einzelnen Mannes, ist aber wohl auch die einer ganzen Stadt? [...] Und eine Stadt ist doch etwas Größeres als ein einzelner Mann? [...] vermutlich wird sich nun in dem Größeren auch eine größere und leichter erkennbare Gerechtigkeit finden. Wenn es euch also recht ist, wollen wir zuerst an den Städten untersuchen, wie beschaffen sie ist. Dann können wir sie auf gleiche Art auch an jedem Einzelnen betrachten, wobei wir in der Gestalt des Kleineren auf die Ähnlichkeit mit dem Größeren achten.“²⁰⁹

Darüber hinaus biete diese Vorgehensweise noch einen weiteren Vorteil: Im Gegensatz zur Gerechtigkeit der Seele können wir im Staat die *Entstehung* der Gerechtigkeit

²⁰⁶ Vgl. auch W. Kersting, Platons >Staat<, S. 74f.: „Nur dann kann die *communis opinio* über den guten lebenspraktischen Sinn strategischer Anpassung, über die Vorzugswürdigkeit einer im rationalen Selbstinteresse verankerten Gerechtigkeitsordnung sich als widerlegt betrachten, wenn sie die ihr offerierten neuen Bewertungs- und Gewichtungsperspektiven mit ihren Beurteilungsroutinen vermitteln kann, wenn die Nützlichkeit, die sowohl die Gerechtigkeit der ethischen Selbstsorge als auch die Gerechtigkeit des rationalen Selbstinteresses für sich in Anspruch nimmt, in einem semantisch homogenen Verständnis des Guten und Nützlichen verankert ist.“

²⁰⁷ Vgl. Platon, Staat 368d

²⁰⁸ Dass Platon hier auch oft von „Stadt“ redet, liegt daran, dass Staaten zu seiner Zeit in Griechenland meistens Stadtstaaten waren und diese auch seinem Ideal einer Staatsform entsprechen.

²⁰⁹ Platon, Staat 368df.

nachzuvollziehen versuchen und auch auf diesem Weg das Wesen der Gerechtigkeit leichter erkennen.²¹⁰

Damit wird auch schon ein entscheidender Punkt in Platons Gerechtigkeitskonzeption deutlich: Im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung der Sophisten, die durch Glaukon formuliert wurde, ist die Gerechtigkeit nicht alleine schon dadurch gegeben, dass man sich an die Gesetze des Staates hält. Denn wenn dies so wäre – und so haben es die Sophisten und viele hundert Jahre später Thomas Hobbes²¹¹ beschrieben – gäbe es keine gerechten oder ungerechten Gesetze und auch keinen gerechten oder ungerechten Staat, denn alleine die Tatsache, dass die Menschen sich zu einem Gemeinwesen zusammenschließen, das Gesetze hat, rechtfertigte diese schon. Da Platon jedoch deutlich zwischen gerechten und ungerechten Staatsformen unterscheidet – darum geht es ja in weiten Teilen der *Politeia* – vertritt er eine radikale Gegenposition zu dieser Auffassung.²¹² Dabei legt er jedoch keine externen normativen, nicht weiter zu hinterfragenden Prinzipien zugrunde, die bei der Staatsgründung berücksichtigt werden müssen. Dies zeigt seine Beschreibung der Entstehung der einzelnen Staatsformen. Die Gerechtigkeit im Gemeinwesen entsteht gleichzeitig mit diesem selbst und wird nur durch dessen richtige Beschaffenheit bestimmt:

„Die Vorstellung der Bestgeordnetheit, der Bestverfaßtheit muß sich vielmehr als interne Zielvorstellung der Entwicklung des Gemeinwesens selbst ergeben, als interne Optimierungsrichtung seiner grundlegenden Strukturen, Funktionen und Praxisformen ermitteln lassen. In einem solchen teleologischen Kontext wird Normativität zu einer Optimalitätsvariante von Funktionalität. Das Gemeinwesen dient einem Zweck und ist in all seinen Variationen daraufhin zu beurteilen, ob und in welchem Maße sich in ihm diese Zweckdienlichkeit zum Ausdruck bringt.“²¹³

Die entscheidende Frage für die vorliegende Untersuchung ist: Inwieweit lässt sich diese Forderung auf die Gerechtigkeit der Seele übertragen, bzw. inwieweit überträgt Platon selbst sie? Um diese Frage zu beantworten, muss man zunächst nachvollziehen, worin für Platon die Gerechtigkeit im Staat besteht. Dieser entsteht seiner Auffassung nach zunächst, „weil keiner von uns sich selbst genügen kann, sondern jeder viele andere nötig hat.“²¹⁴ Das Entscheidende hierbei ist, dass der Staat nach Platon/Sokrates am besten funktioniert, wenn jeder seine ihm zustehende und gemäße Aufgabe erfüllt:

²¹⁰ Vgl. Platon, Staat 369a.

²¹¹ Vgl. T. Hobbes, Leviathan, Kap. 15

²¹² Vgl. auch W. Kersting, Platons >Staat<, S. 79: „Platons Geschichte von der Entwicklung des gerechten Gemeinwesens bildet das Gegenstück zur kontraktualistischen Erzählung der Sophisten.“

²¹³ W. Kersting, Platons >Staat<, S. 82

²¹⁴ Platon, Staat 369d

„Demzufolge wird alles reichlicher und schöner und leichter zustande kommen, wenn jeder einzelne nur etwas verrichtet, gemäß seiner Veranlagung und zur rechten Zeit, ohne sich mit den übrigen Dingen zu beschäftigen.“²¹⁵

Der Staat wird also aus rein rationalen ökonomischen Effizienzgründen gegründet, in der die arbeitsteilige Bedürfnisbefriedigung jedem den optimalen Vorteil gewährt. Dies würden Sokrates' Diskussionsgegner sicherlich zugestehen. Der von Platon vorgestellte Idealstaat mit einem Philosophenkönig an der Spitze ist jedoch gleichzeitig so beschaffen, dass in ihm jedem die Aufgabe zufällt, die ihm am meisten liegt und die er am besten erfüllen kann. Hier findet sich also auch wieder das Prinzip der *arete*: Jedem Menschen kommt in Bezug auf seine Stellung innerhalb der Gemeinschaft eine spezifische Funktion zu. Und genau dies versteht Platon auch unter Gerechtigkeit im Hinblick auf das Zusammenleben im Staat. Wenn jeder Einzelne die ihm zukommende Aufgabe und Funktion erfüllt, also jeder „das Seine“ auf bestmögliche Weise und ausschließlich tut, dann haben wir einen vollkommen gerechten Staat: „Auch so würde man also zugeben, daß das Gerechtigkeit ist, wenn man das Eigene besitzt und das Seine tut.“²¹⁶ Dabei ist das entscheidende Konstruktionsprinzip des Staates die Dreiteilung der Stände in einen gelderwerbenden, einen helfenden und einen ratgebenden Stand, deren Auflösung oder Verwischung die denkbar schlechtesten Konsequenzen nach sich zöge.²¹⁷

3.1.3.2 Die Gerechtigkeit der menschlichen Seele

Um auf der Suche nach der Gerechtigkeit der Seele weiterzukommen, verdeutlicht Sokrates im folgenden die Analogie Seele-Staat. Zunächst wird der Dualismus zwischen dem *Überlegungsvermögen* und dem *Begehrungsvermögen* der menschlichen Seele dargelegt.²¹⁸ Als dritter Teil kommt zu diesen beiden nun das *Muthafte* hinzu, „[...] von Natur ein Helfer des Überlegungsvermögens, wenn es nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist.“²¹⁹ Damit hat Platon/Sokrates in Bezug auf die Dreiteilung die Analogie zum Staat gezeigt; daraus leitet sich ab, dass die Gerechtigkeit der Seele ebenso wie im Staat darin besteht, dass jeder dieser Teile die ihm gemäß seines *ergon* zustehende Aufgabe erfüllt, und das bedeutet:

²¹⁵ Platon, Staat 370c

²¹⁶ Platon, Staat 434a

²¹⁷ Vgl. Platon, Staat 434c: „Die Vielgeschäftigkeit und das Vertauschen dieser drei Stände wird also für die Stadt der größte Schaden sein, und man könnte sie wohl mit vollem Recht ein Hauptverbrechen nennen.“

²¹⁸ Vgl. Platon, Staat 439d

²¹⁹ Platon, Staat 440e

Das Überlegungsvermögen oder die Vernunft herrscht über das Begehrende, das sich von der Vernunft beherrschen lässt. Das Muthafte unterstützt die Vernunft.²²⁰ Die Seele, die diesem Prinzip folgt, ist gerecht, und der Mensch, der eine solche Seele besitzt, ist ebenfalls gerecht: Er befindet sich im Einklang mit sich selbst.²²¹

Dabei geht es Platon zunächst um die innerseelische Ausgeglichenheit,²²² und der Mensch, der diese Ausgeglichenheit besitzt und sich von ihr leiten lässt, ist auch in jeder Lebenslage fähig, gerecht zu handeln:

„[...] er ist sich selber Freund geworden und hat jene drei Teile in ein harmonisches Verhältnis gebracht [...], und danach richtet sich denn nun auch sein Handeln, ob er sich nun mit dem Gelderwerb oder mit der Pflege seines Leibes beschäftigt, ob mit öffentlichen Dingen oder mit Privatgeschäften: bei alledem betrachtet und bezeichnet er dasjenige Handeln als gerecht und schön, das diese Haltung wahrt und mit bewirken hilft [...].“²²³

Daher ist auch klar, dass nach dieser Bestimmung eine Handlung *an sich* nicht gerecht sein kann, sondern nur dann gerecht ist, wenn sie von einem Menschen ausgeführt wird, der die ihm gemäß seines *ergon* zukommende Funktion erfüllt und diese Handlung im Hinblick auf die Erfüllung seines *ergon* angemessen und erfolgreich ausführt, wofür er die entsprechende *techne* braucht. Dieser Mensch besäße die entscheidende *arete* in hohem Maße, ist *und* handelt demnach also „gut“.

Anhand von Platons Vergleich mit „ungerechten“ Staatsformen, deren Selbstaflösung ihrer Gründung schon innewohnt und zwangsläufig erfolgt, wird deutlich, warum die Gerechtigkeit als systemimmanente Einheit sowohl innerhalb des Staates als auch innerhalb der menschlichen Seele zentral für deren Existenz ist. Die *techne*, die das Individuum braucht, um diese Einheit zu erreichen, liegt in einer Form der *Selbstbeherrschung*. Auf der Ebene der innerpersonellen Ausgeglichenheit erfolgt dies durch die Herrschaft der Vernunft. Auf der interpersonellen Ebene – also in der staatlichen Gemeinschaft – erfolgt diese Selbstbeherrschung zumindest im gerechten Staat dadurch, dass ich die Interessen der anderen als gleichwertig mit meinen eigenen anerkenne:

²²⁰ Vgl. Platon, Staat 441eff.

²²¹ Vgl. auch W. Kersting, Platons >Staat<, S. 168

²²² Vgl. Platon, Staat 443d : „In Wirklichkeit war aber die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas Derartiges [hier bezieht er sich auf die gerechte Aufgabenverteilung im Staat, d.Verf.], doch nicht in bezug auf das äußere Handeln der Teile des Menschen, sondern auf das innere, bei dem es wirklich um ihn selbst und um *seine* Sache geht.“

²²³ Platon, Staat 443dff

„Wenn alle von sich aus einen Anteil wollen, der gerade so groß ist wie der, den auch alle anderen bekommen können, dann ist das eine Regel der Selbstbeherrschung, die als allgemeine gedacht, die gegenseitige Duldung und die Zusammenarbeit der Subjekte ermöglicht. Die Beschränkung, die mit dieser Selbstbeherrschung jeder sich selbst auferlegt, fällt mit jener zusammen, die auch die anderen von ihm erwarten.“²²⁴

Im platonischen gerechten Staat ist dem Einzelnen durch die entsprechende Erziehung diese Selbstbeherrschung so zur Gewohnheit geworden, dass er darin keine Beschränkung der eigenen Bedürfnisse sieht, sondern diese Grenze als selbstverständlich erachtet, ihre Berechtigung nicht anzweifelt und innerhalb derer er seine eigenen Vorstellungen verwirklichen kann. Hier greift wiederum die Analogie von gerechter Seele und gerechtem Staat. – Dass diese Analogie für Platon allerdings weit mehr als ein theoretisches Konstrukt war, lässt sich neben der Tatsache, dass er mit den *Nomoi* ein ganzes Gesetzeswerk verfasst hat, in dem er diese Überzeugung versucht hat umzusetzen, auch an seiner eigenen Biographie belegen, wo er in der Unterrichtung des Herrschers Dion genau diese Überzeugung zur Grundlage seiner Ratschläge machte:

„Selbst wenn Platon politischen Rat geben soll, so gibt er nicht einen erfahrenen Rat zur besten Ausnutzung einer Lage, sondern in jeder Lage denselben Rat, der auch seiner philosophischen Erziehung zugrunde liegt: nur Gerechtigkeit allein kann Bestand und Dauer des Staates bewirken; nur wer sich selber Freund ist, vermag Freundschaft anderer, die von Bestand ist, zu erwerben. Diese beiden Sätze umschließen das ganze der platonischen Staatsphilosophie, den wesentlichen Zusammenhang von Staat und Seele wie den von Politik und Philosophie.“²²⁵

Diese Gerechtigkeitskonzeption Platons hat Kritiker gefunden. So ist z.B. Irwin der Meinung, dass gerade durch die Tatsache, dass der Einzelne je nach Situation entscheiden soll, welche Handlung er im Hinblick auf die Interessen eines Betreffenden als richtig erachtet – also als gerecht ansieht -, er möglicherweise gewisse Grundrechte, die diese Person hat, verletzt. Seiner Meinung nach schätzt Platon die „rationalen“ Interessen einer Person zu hoch ein, da er ihm nicht das Recht zugestehe, auch gegen seine eigenen Interessen handeln zu dürfen. Die

²²⁴ W. Pfannkuche, Platons Ethik, S.201f. – Meiner Meinung nach ist dies hier allerdings zu stark im Sinne Kants gedacht; Platon geht es meiner Meinung nach nicht darum, ein absolutes Gleichheitsprinzip zu formulieren, sondern um die Anerkennung der jeweiligen Bedürfnisse und Erwartungen, die die einzelnen Mitglieder eines Staates gemäß ihrer Rolle und Aufgabe darin gerechtfertigter Weise haben dürfen und einfordern können. Dafür spricht ja auch seine genaue Beschreibung der Rechte und Pflichten der unterschiedlichen Gruppen im Staat.

²²⁵ Hans-Georg Gadamer, Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg 1968, S. 209. Gadamer führt noch weitere Beispiele an, wie Platons eigenen Erfahrungen mit verschiedenen politischen Ereignissen seine Meinung beeinflussten und festigten.

Freiheit, für sich selbst entscheiden zu können, werde in Platons Konzeption völlig missachtet:

„Plato’s view of justice ignores rights for the same reason that his view of love ignores Kantian respect for persons as persons. He is concerned with persons as bearers of interests; morality requires the development of those admirable feature which better promote someone’s interests. Since Plato sees no special value attached to a person as an autonomous agent choosing for himself, he has no reason to respect the freedom of persons when it conflicts with their interests.“²²⁶

Irwin kritisiert also eigentlich genau das Fehlen eines Elementes, das Pfannkuche als Grundlage der platonischen Theorie ansieht: die gegenseitige Anerkennung der Individuen als autonome Persönlichkeiten mit gleichen Rechten. Sicherlich ist die Autonomie im Sinne von Entscheidungsfreiheit des Individuums kein zentraler Punkt in Platons Theorie eines guten Lebens. Dies ist ja auch ein häufig genannter Kritikpunkt an seiner Theorie. Dennoch sagt er meines Erachtens auch an keiner Stelle, dass der in seinem Sinne gerechte Mensch nicht im Rahmen seiner Möglichkeiten völlig selbständige Entscheidungen treffen kann.

3.1.4 Die Idee des Guten

Doch auch der im platonischen Sinn gerechte Mensch, bei dem die Vernunft durch die Weisheit herrscht, muss bestimmte Vorstellungen davon haben, welche Handlungen dem Einklang seiner Seele dienlich sind und welche nicht, wenngleich diese Vorstellungen keine von außen vorgegebenen Handlungsmaximen sein können.²²⁷ Es ist die von Platon so genannte „Idee des Guten“, an der sich diese Vorstellungen orientieren müssen: „Nach dem Guten also strebt jede Seele, und um seinetwillen tut sie alles.“²²⁸ Eine genaue Definition, wie von seinen Gesprächspartnern verlangt, gibt Sokrates allerdings nicht;²²⁹ anhand des *Sonnengleichnisses* versucht er jedoch zu verdeutlichen, was er darunter versteht:

„Das ist es also, was dem Erkannten Wahrheit verleiht und was dem Erkennenden das Vermögen (des Erkennens) gibt: verkünde es nur, das sei die Idee (Urgestalt) des Guten. Denke sie dir als die Ursache des Wissens und der Wahrheit, die wir erkennen.“²³⁰

²²⁶ Terence Irwin, *Plato’s Moral Theory*, Oxford 1977, S. 274

²²⁷ Vgl. W. Kersting, *Platons >Staat<*, S. 169

²²⁸ Platon, *Staat* 505e

²²⁹ Vgl. Platon, *Staat* 506d: „Doch, ihr sehr verehrten, die Frage, was das Gute selbst eigentlich ist, wollen wir für jetzt beiseite lassen. [...] Was mir aber als ein Sprössling des Guten erscheint und ihm sehr ähnlich ist, das will ich euch sagen.“

²³⁰ Platon, *Staat* 509a

Diese Vorstellung ist allerdings nur zu verstehen im Zusammenhang mit Platons - in seinem *Höhlengleichnis* verdeutlichten - Ansicht über die *Ideen*, wobei die Idee des Guten über allen anderen Ideen steht: „Das Gute ist also die Zentralsonne der Vernunftwelt, gleichermaßen die Ermöglichungsbedingung der Vernunfttätigkeit wie der Ideen.“²³¹ Auch die Gerechtigkeit erfährt ihre Ausrichtung erst durch diese Idee: „[...] durch ihre Hinzunahme wird das Gerechte und alles Sonstige erst brauchbar und förderlich.“²³²

Was genau ist aber nun das Gute bzw. die Idee des Guten, die alles „überstrahlt“? Wie bereits erwähnt, bekommen wir von Platon/Sokrates keine konkrete Antwort. Vor allem im Zusammenhang mit Platons Ideen-Konzept bildet die Unschärfe dieser Vorstellung einen der folgenschwersten Kritikpunkte an Platons Theorie: Ihm wird vorgeworfen, dass er „das Gute“ als eine metaphysische Zusatzannahme einführt, die er nicht näher bestimmt und die deswegen auch nicht weiter hinterfragt werden kann. Außerdem könnten auch nur wenige Menschen sie erkennen, so dass sie den meisten gar nicht zugänglich sei. Dies hat z.B. dazu geführt, dass ihm vorgeworfen wird, mit dieser Idee des Guten eine Art von „Herrschaftswissen“ einzuführen, welches den Philosophenherrschern ihre Macht im Staat sichert. Der breiten Masse sei die Einsicht in die Idee des Guten verwehrt; sie müsse also bedingungslos das glauben, was ihnen die (Philosophen)herrscher als die Idee des Guten „verkaufen“:

„Dieser Glaube ist die Grundlage des unbedingten Gehorsams der Untertanen, auf den die Autorität des platonischen Staates aufgebaut ist. Die Mystik Platons, dieser vollkommenste Ausdruck des Irrationalismus, ist eine Rechtfertigung seiner antidemokratischen Politik, ist die Ideologie jeder Autokratie.“²³³

Diese Kritik wäre natürlich für Platons gesamte Theorie, deren Erkenntnismethode ja gerade den Anspruch hat, nur den Gesetzen des Verstandes, des Logos zu folgen, vernichtend. Ricken kommt allerdings zu einer genau entgegengesetzten Einordnung des platonischen Konzeptes. Wichtig sei zunächst, danach zu fragen, in welchem Zusammenhang die Idee des Guten – verdeutlicht durch das Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis in der *Politeia* - entwickelt worden sei. Dies habe Platon im Rahmen seiner ethischen Ausführungen getan; sie

²³¹ W. Kersting, Platons >Staat<, S. 217

²³² Platon, Staat 505b

²³³ Hans Kelsen, Die platonische Gerechtigkeit, In: Ernst Topitsch, Aufsätze zur Ideologiekritik, Neuwied/Berlin 1964, S. 230. Popper geht sogar so weit, Platons Theorie mit der faschistischen Ideologie gleichzusetzen, vgl. Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1., München 1980

aus diesem Zusammenhang zu lösen und in einen ontologisch-theologischen Zusammenhang zu stellen, werde ihrer Aussage nicht gerecht:

„Die Gleichnisse stehen in einem moralphilosophischen und nicht in einem ontologischen Zusammenhang. [...] Es kommt darauf an, nach der Funktion der Idee des Guten in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu fragen, und das ist der Zusammenhang der praktischen und nicht der theoretischen Philosophie.“²³⁴

Was genau sagt aber die Idee des Guten über das gute Leben aus? Zunächst scheint es so, als ob Platons ethische Theorie eigentlich ganz ohne sie auskommen könne. Letzten Endes, so argumentiert Sokrates jedoch, ist das Gute das, wonach jeder einzelne strebt, denn wir wollen ja nicht wissentlich etwas erreichen, was schlecht (zumindest für uns) ist.²³⁵ So wählen wir zwischen zwei Alternativen immer die, die wir für die bessere – in welcher Hinsicht auch immer – halten. Nur darüber, was wir denn genau erstreben, was also das Gute an sich ist, sind wir uns nicht sicher oder denken gar nicht weiter darüber nach.²³⁶ So kann es passieren, dass wir z.B. meinen, das Gute sei das (für uns) Nützliche:

Auch der Mensch, dessen Auge in die falsche Richtung schaut, erstrebt alles unter der Rücksicht des Guten. Aber er hat einen falschen Begriff des Guten. Das Gute wird verstanden als das Zweckrationale.“²³⁷

Das dies jedoch nicht das Gute sein könne, lasse sich schon daran erkennen, dass diese Zweckrationalität nicht unbedingt reflektierte Ziele voraussetzt und den momentanen Begierden des Menschen unterworfen ist. Durch die Auseinandersetzung mit den Wissenschaften, die nach objektiven Erkenntnissen streben, werde der Mensch dazu gebracht, das Objektive als Zielpunkt seines Handelns zu suchen.²³⁸ Zur Verdeutlichung der Richtigkeit und Notwendigkeit dieses Strebens verwendet Sokrates die drei Gleichnisse. In diesem Sinne,

²³⁴ Friedo Ricken, *Gemeinschaft Tugend Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben*, Stuttgart 2004, S.11f.

²³⁵ Dass Menschen durchaus etwas erstreben, was auf lange Sicht schlecht für sie ist oder sein kann, weiß Platon natürlich auch; aber zumindest kurzfristig haben wir doch einen gewissen Lustgewinn erzielt.

²³⁶ Vgl. Platon, *Staat*, 505c-506a: „Nach dem Guten also strebt jede Seele, und um seinetwillen tut sie alles. Denn sie ahnt, daß da etwas Großes ist, fühlt sich aber unsicher und vermag nicht so recht zu erfassen, was es eigentlich ist, kann sich auch nicht wie bei anderen Dingen eine feste Überzeugung bilden, weshalb sie auch manches anderen verlustig geht, das ihr vielleicht wertvoll wäre.“ –Dass jeder Mensch tatsächlich nach etwas strebt, das sozusagen außerhalb seines realen Fassungsvermögens und der Befriedigung seiner momentanen Bedürfnisse liegt, scheint mir aber dennoch eine etwas überoptimistische Einschätzung der menschlichen Natur zu sein!

²³⁷ F. Ricken, *Gemeinschaft*, S. 20

²³⁸ Vgl. F. Ricken, *Gemeinschaft*, S. 21: „Das an sich Gute gehört wie das Wahre dem Bereich des Unveränderlichen an. Nicht die veränderlichen Begierden, sondern die Liebe zum an sich Richtigen oder Guten sollen das Handeln bestimmen. Die mathematischen Wissenschaften wollen die Liebe zum Wesen wecken. Der Philosoph fragt, was das Gerechte an sich ist, und hält nicht, wie Trasymachos im ersten Buch, an einem Begriff des Gerechten fest, der im Dienst der Willkür steht.“

so Ricken, sei die Idee des Guten dann auch alles andere als eine metaphysische Zusatzannahme, sondern vielmehr eine Vorstellung, nach der gerade die *Vernunft* des Menschen ihr Streben und Handeln ausrichtet:

„Die Idee des Guten ist das oberste Prinzip und die letzte Einheit der Vernunft. [...] Die praktische Vernunft entscheidet sich für die bessere Handlungsalternative, die theoretische Vernunft wählt die bessere Hypothese. Diese beide Formen sind durch eine dritte zu ergänzen, die eng mit der praktischen Vernunft verbunden ist und die ich als die eschatologische Vernunft bezeichnen möchte. [...] Die eschatologische Vernunft verfügt über keine Kriterien. Sie hat nur die Gewissheit, daß das, was dem guten Menschen begegnet, das Bessere ist.“²³⁹

Ferber ist sogar der Meinung, dass die Idee des Guten, wie sie in den drei Gleichnissen beschrieben wird, die *beiden* bisher genannten Deutungen nicht nur zulässt, sondern sogar fordert: „Das Denken der Idee des Guten hat ein Objekt und hat kein Objekt im Visier.“²⁴⁰ Dies könne man als eine Nachlässigkeit oder Ungenauigkeit Platons sehen.²⁴¹ Ferber glaubt jedoch, dass gerade in dieser Widersprüchlichkeit ein von Platon beabsichtigtes Moment liege:

„Typisch für Plato ist es aber, dem Leser selbst den produktiven Sinn dieser produktiven Ungeklärtheit zu überlassen, der darin bestehen könnte, daß die Idee des Guten nicht widerspruchsfrei sagbar ist.“²⁴²

Dies löst allerdings auch noch nicht das Problem, dass „das Gute“ an sich im Sinne der Idee des Guten letztendlich vage und in einem praktisch auf das tägliche Leben bezogenen Sinne nicht näher bestimmbar bleibt.²⁴³ Allerdings scheint sich Platon dieser Problematik durchaus bewusst gewesen zu sein..

²³⁹ F. Ricken, *Gemeinschaft*, S.23

²⁴⁰ Rafael Ferber, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1984, S. 149

²⁴¹ Vgl. R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, S. 150

²⁴² R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, S. 151

²⁴³ Vgl. auch U. Wolf, *Philosophie*, S. 42. Wolf ist allerdings der Auffassung, dass diese Idee eine metaphysische Zusatzannahme beinhalte: „Mit dieser Annahme der realen Existenz der Idee des Guten sind wir bei der Metaphysik angekommen. Die Offenheit des menschlichen Weltbezugs und die Unbestimmbarkeit des Bezugspunkts der Reflexion wird durch das Postulat einer höheren Seinsebene beantwortet. Das Problem des menschlichen Nicht-Wissens wird durch die Annahme umgangen, daß wir in seltenen Momenten das wahrhaft Seiende schauen.“

3.1.5 Folgerungen für das gute Leben

Die Auffassung Platons, dass die meisten Menschen, selbst wenn sie sich darum bemühen – was sie allerdings in der Regel nicht tun - niemals in der Lage sind, die Ideen als das wahrhaft Seiende zu schauen, hat natürlich für die Frage nach dem guten Leben weitreichende Konsequenzen. Das wahrhaft gute Leben wäre demnach für die meisten Menschen nicht zu erreichen, da ihnen die Einsicht in die Ideen – allen voran in die Idee des Guten - verwehrt bleibt. Die wenigen Privilegierten jedoch, die die Ideen schauen, könnten daraus auch keinen Nutzen im Sinne einer verbindlichen Ausformulierung eines Modells des gelungenen Lebens ziehen, da die geschauten Ideen aufgrund ihrer metaphysischen Verankerung nicht auf die empirischen Erfahrungen des täglichen Lebens übertragbar sind:

„Die Ideen und das Gute sind wahrhaft Seiendes, das auf einer anderen ontologischen Ebene als die empirischen Dinge liegt. [...] Die Philosophenkönige nähern sich dieser Ebene nicht nur an, sondern es gelingt ihnen in seltenen Augenblicken, sie zu schauen. Das Fruchtbarmachen des Geschauten besteht nicht in seiner ungefähren Formulierung, sondern darin, es in dem Material der empirischen Welt nachzuahmen, es also auf eine andere Ebene zu transformieren und gemäß deren Gegebenheiten zu gestalten. Doch dieses Modell wird uns nicht weit führen, wenn die Vermutung zutrifft, daß die wahre metaphysische Ideenwelt gerade als Gegenbild zu den existenziellen Aporien geschaffen wurde.“²⁴⁴

Stimmt die Überzeugung, dass ein gutes Leben höchstens annäherungsweise zu finden ist, weil das Gute als reale Existenz im Metaphysischen angesiedelt ist, wirklich mit Platons Ausführungen überein? Dagegen spricht, dass es ja eigentlich nicht „das Gute“ als *eine* Idee gibt, so wie es z.B. *eine* Idee vom Pferd gibt, sondern dass das Gute das ist, was allen Gegenständen oder Zuständen erst ihren Wert verleiht.²⁴⁵ Das Wissen des Guten ist kein Wissen in dem Sinne, wie ich z.B. weiß, dass es sich bei dem Gegenstand, den ich vor mir sehe, um einen Baum handelt, weil ich das irgendwann einmal gelernt habe. Es ist grundlegend notwendig zur Beurteilung aller Wissensgegenstände überhaupt, so wie man z.B. Licht braucht, um einen Gegenstand erst einmal wahrnehmen und dann einordnen zu können. Diese Auslegung scheint zumindest durch das „Sonnengleichnis“ nahegelegt zu werden:

„[...] durchaus der Sonne vergleichbar ist die Idee des Guten durch die Eigenschaft und Funktion charakterisiert, alle anderen Dinge, Kompetenzen

²⁴⁴ U. Wolf, Philosophie, S. 45f.

²⁴⁵ Vgl. auch Platon, Staat 505a: „Wenn wir sie [die Idee des Guten, d.Verf.] aber nicht kennen, dann weißt du, daß uns nichts hilft, mögen wir auch, abgesehen von ihr, alles übrige noch so gut erfasst haben, wie uns auch kein anderer Besitz etwas nützt ohne das Gute. Oder glaubst du, es sei ein Gewinn, allen möglichen Besitz zu haben, aber keinen guten? Oder außer dem Guten alles zu denken, aber nichts Schönes und Gutes zu denken?!“

und Handlungen erst brauchbar und nützlich und eben gut zu machen. Das Wissen des Guten ist eine Form von Umgangs- und Gebrauchswissen, es ist kein Was-Wissen, sondern ein Wie-Wissen.“²⁴⁶

Natürlich bleibt auch bei dieser Auslegung das Problem bestehen, dass das Gute als solches nicht (oder nur durch wenige Philosophenkönige) erkannt werden kann und dass die Menschen sich im Hinblick darauf, was das Gute sei, sehr häufig irren. Dies gibt Sokrates auch mehrfach zu. Dennoch bekommt die Frage nach dem guten Leben vor dieser Interpretation ein anderes Gewicht: Nun ist das gute oder gelingende Leben nicht mehr nur dem Philosophenherrscher möglich, der sein Leben der Weisheit widmet - wenngleich dieses Leben den anderen Lebensformen überlegen ist. Aber auch diejenigen Lebensverläufe können als gelungen bezeichnet werden, in denen die Menschen den ihnen gemäß des *ergon*-Gedankens zukommenden Platz im Staat einnehmen und ausfüllen **und** dies mit einer „gerechten Seele“ tun. Dazu ist es nicht notwendig, dass sie selbst die letzte Weisheit erlangt und die Ideen geschaut haben; im Gegenteil: dies kommt von Natur aus gar nicht jedem Menschen zu und wird daher auch nicht angestrebt. Im Prinzip wird somit allen Menschen die Möglichkeit zugestanden, ein gelungenes Leben zu führen, wenn es auch den Philosophen durch ihr Bemühen um die entsprechende Einsicht mit größerer Wahrscheinlichkeit gelingen wird:

„Manchmal aber sieht er [der Richter Rhadamantys, d. Verf.] eine andere Seele vor sich, eine, die ein frommes und ehrliches Leben geführt hat, die Seele eines gewöhnlichen Bürgers oder sonst eines Menschen, am ehesten aber, behaupte ich, lieber Kallikles, ist es die eines Philosophen, der das Seine getan und nicht allerhand unnütze Dinge getrieben hat in seinem Leben: da freut er sich und schickt ihn auf die Inseln der Seligen.“²⁴⁷

Es reicht demnach, wenn der Philosoph als Herrscher die „Ideen geschaut“ hat; dies wird von der Mehrzahl der Menschen gar nicht gefordert.

Das gute Leben des Philosophen verwirklicht sich wiederum erst dann, wenn er die ihm zustehende Aufgabe im Staat, und das ist eben: zu herrschen und den nicht zur Erkenntnis fähigen Menschen den Weg zu weisen, erfüllt. Somit macht Platons Analogie der gerechten Seele und des gerechten Staates „doppelten“ Sinn, denn das gute oder gerechte Leben kann sich auch nur im gerechten Staat verwirklichen.

Pfannkuchens Argumentation im Zusammenhang der Darstellung der platonischen Vorstellung von einem guten Leben scheint in eine ähnliche Richtung zu gehen. Er weist auf die Probleme

²⁴⁶ W. Kersting, Platons >Staat<, S. 239

²⁴⁷ Platon, Gorgias 526c

hin, die die Vorstellung einer „Idee des Guten“ zweifelsohne mit sich bringt, stellt jedoch die Frage, ob diese Idee des Guten – wie auch immer sie bestimmt werden möge - tatsächlich der Kern- und Endpunkt der platonischen Theorie sei, von dem ihre gesamte Plausibilität abhängt:

„Es ist ja durchaus möglich, daß die Erkenntnis der Idee des Guten zwar gewisse praktische Implikationen enthält, diese aber nicht ausreichen, um das ganze Leben und Verhalten des Menschen zu bestimmen.“²⁴⁸

Auch seiner Meinung nach spricht die Tatsache, dass Platon in seinen Dialogen verschiedene Argumente für das von ihm formulierte gute Leben aufzeigt, dafür, dass dieses sich aus verschiedenen Aspekten zusammensetzt und nicht an der Bestimmung der Idee des Guten alleine festzumachen sei.²⁴⁹ Zentral sind auch für ihn die beiden Aspekte der Wohlgeordnetheit der menschlichen Seele und des richtigen Zusammenlebens im gerechten Staat. Der Bezug Platons zum Zusammenleben in der menschlichen Gemeinschaft ist dabei von entscheidender Bedeutung: Er ermöglicht es Pfannkuches Meinung nach erst, allgemeingültige Aussagen darüber zu treffen, was ein gutes Leben sei, und diese Frage somit aus der Beliebigkeit der Bestimmung durch das jeweilige Individuum zu lösen:

„Platons Programm, einen allgemeingültigen Begriff vom guten Leben zu entwickeln, steht deshalb vor dem Problem, wie die Kritik dieser Ideale als privater möglich ist. Wo findet Platon ein Allgemeines, das über die je subjektiven Dispositionen in der Weise hinausgeht, daß diese von ihm her objektiv bewertet werden können? [...] Platons Hinwendung zur Betrachtung des Staates ist der Versuch, über die je vorliegenden Dispositionen hinauszugehen und einen Maßstab zu deren Beurteilung zu generieren.“²⁵⁰

²⁴⁸ W. Pfannkuche, Platons Ethik, S. 24

²⁴⁹ Vgl. W. Pfannkuche, Platons Ethik, S.24 : „Daher scheint der Versuch sinnvoll, Platons Denken als ein Geflecht von Argumenten, von denen keines alle anderen ersetzen kann, zu begreifen.“ Er nennt im folgenden als Ergänzungen zur Idee des Guten Platons Reflexionen auf gesellschaftliche und historische Erfahrungen (S. 24ff), Beobachtungen über die Genese und Dynamik innerseelischer Konflikte (S. 27ff) und die Bestimmung der Lust als Motivationsfaktor (S.28ff). davon abgesehen, dass ich das dritte Argument als Unterpunkt des zweiten einstuft, kann ich seine Ansicht nur teilen, wie die vorliegende Abhandlung auch zeigt.

²⁵⁰ W. Pfannkuche, Platons Ethik, S. 95. Ich bin allerdings der Meinung, dass die Problematik, die Pfannkuche hier anspricht, gar keine ist, die Platon so gesehen und auf die er bewusst reagiert hat, sondern sie scheint mir eher von den Interpreten im nachhinein hineingelegt worden zu sein. Mir scheint es für die griechische Philosophie völlig unproblematisch gewesen zu sein, dass man Maßstäbe für ein gelungenes Leben formulieren kann; so tut dies z.B. Epikur ja auch, ohne dass er dazu auf den gesellschaftlichen Aspekt zugreift.

3.1.6 Warum ist das Leben des Gerechten auch ein gutes Leben?

Kommen wir also mit dieser Interpretation noch einmal zur Ausgangsfrage zurück und überprüfen Sokrates' Argumentation gegen die Ungerechtigkeit auf dieser Grundlage. Denn schließlich hat er sich kein leichtes Ziel gesetzt, wenn er den Anspruch erhebt zu zeigen, dass entgegen der verbreiteten Meinung der Gerechte ein glückliches und gutes Leben führe, der Ungerechte aber ein unglückliches - und dies selbst dann, wenn der Ungerechte nach außen hin viel erfolgreicher zu sein scheint. Platon muss nun, um das *common sense*-Argument der Sophisten, nach dem die Ungerechtigkeit, sofern sie nicht bestraft wird, viel lohnender sei und zu einem glücklicheren Leben führe, auf zweierlei Art entkräften: Zum einen muss er zeigen, dass das, was nach außen hin wie ein glücklicheres Leben aussieht, in Wahrheit gar keines ist, d.h., er muss den Bewertungsmaßstab ändern. Dies tut er, indem er zeigt, dass es nicht nur oder überhaupt nicht von *äußeren* Gütern abhängt, das Leben eines Menschen glücklich werden zu lassen, sondern dass ein wahrhaft glückliches Leben nur der führt, der über die entsprechenden *inneren* Güter verfügt - der Gerechte in dem von Platon gemeinten Sinn. Nachdem er dies dargelegt hat, muss er zum anderen zeigen, dass diese Beurteilung des Glücks des Menschen anhand der inneren Güter tatsächlich der Beurteilung anhand der äußeren Gütern überlegen ist. Hierzu führt er mehrere Argumente an. Wie oben bereits anhand von Textstellen aus der *Politeia* gezeigt, ist ein zentrales Argument die Wohlgeordnetheit, die sich nur in der gerechten Seele bzw. im gerechten Staat findet: nur dort, wo diese Ordnung²⁵¹ vorhanden ist, kann etwas seinen Platz gemäß des ihm zukommenden *ergon* ausfüllen. Als weiteres Gegenbeispiel führt er den Tyrannen an, der zwar ungestraft insofern ein ungerechtes Leben führen kann, als bei ihm die Begierden herrschen; dennoch ist er gerade dadurch im Grunde genommen unglücklich:

„Seine Seele muß erfüllt sein von lauter Knechtschaft und Unfreiheit, und gerade die Teile in ihm, die sonst am anständigsten waren, müssen geknechtet sein. Und nur ein kleiner Teil, und zwar der übelste und verrückteste, wird herrschen. [...] Und so wird die tyrannisch regierte Seele, um von der Seele als Ganzem zu sprechen, am wenigsten das tun, was sie eigentlich will. Mit

²⁵¹ Im *Gorgias* führt Platon die Idee eines Ordnungsprinzips, auf dem die ganze Welt beruht, noch detaillierter aus: „Die weisen Menschen behaupten, Kallikles, daß Himmel und Erde, Götter und Menschen durch die Gemeinschaft und die Freundschaft, durch Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammengehalten werden, und dieses Ganze nennen sie deswegen Weltordnung, mein Freund, und nicht Unordnung oder Zuchtlosigkeit. Du aber scheinst nicht darauf zu achten, und trotz all deiner Weisheit bemerkst du nicht, daß die geometrische Gleichheit bei Göttern und Menschen eine wichtige Rolle spielt. Du meinst, man müsse darauf ausgehen, mehr als andere zu besitzen; denn du kümmerst dich nicht um die Geometrie.“ Platon, *Gorgias* 507d

Gewalt vom Stachel getrieben, ist sie allezeit von Schrecken und Reue erfüllt.[...] Also muss auch eine tyrannisch regierte Seele stets ärmlich und unbefriedigt sein.“²⁵²

Doch auch wenn Sokrates die richtige Ordnung der Seele und die Einnahme des dem jeweiligen Menschen zukommenden Platzes in der Gemeinschaft und damit die Möglichkeit eines gelungenen Lebens im Prinzip jedem zugesteht, stellt er heraus, dass der Philosoph dieses nicht nur leichter erreichen kann, sondern dass dem Leben des nach Erkenntnis strebenden Philosophen in Platons Konzept auch der höchste Stellenwert zukommt: „Es ist das glücklichere Leben, weil das in ihm erreichte Glück aufgrund der besonderen, für das Philosophenleben eigentümlichen Erkenntnistätigkeit das bessere, wahrere Glück ist.“²⁵³ Bedeutet dies gleichzeitig, dass nur der Philosoph ein wirklich gutes Leben führen kann, wie Platon häufig interpretiert wird? Ich denke, dass ich mit meinen obigen Ausführungen diese Auffassung widerlegt habe. Eine solche Auslegung steht meines Erachtens darüber hinaus im Widerspruch zu seiner Auffassung, dass jedem innerhalb der Gesellschaft ein bestimmter Platz zukommt - und es können nun einmal nicht alle Philosophen sein. Es ist klar, dass ein Staat zum Funktionieren auch Menschen braucht, die sich mit dem Gelderwerb etc. beschäftigen. Diesen Menschen die Möglichkeit eines gelungenen Lebens zu verwehren, würde meiner Meinung nach der Intention Platons zuwiderlaufen, der mit seinen Vorstellungen eines gelungenen Lebens keinen deskriptiven, sondern einen normativen Anspruch erfüllt. Das Ideal des gelungenen Lebens dient als Motivation, sich den platonischen Vorstellungen gemäß zu verhalten; könnte die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung kein gelungenes Leben erreichen, fehlte jeglicher Anreiz zu adäquater Lebensführung.

Nachdem Platon/Sokrates dargelegt hat, warum das Leben des Gerechten das einzig glückselige ist, ohne dabei auf rein pragmatische Gerechtigkeitsprinzipien verweisen zu müssen, stellt er Mitte des zehnten Buches den „größten Lohn“ für die Tüchtigkeit – hier ist das Streben nach Gerechtigkeit gemeint - vor: nämlich den Lohn, den der Gerechte im Jenseits erhält. Grundlage ist die Unsterblichkeit der Seele, und wenn diese unsterblich ist, muss die Zeit nach dem Tod des Leibes – auch wenn es paradox klingt - für die „Gesamtrechnung“ eines guten Lebens mit berücksichtigt werden. Spätestens hier kommt jeder Seele das ihr Gemäße zu: der gerechten der Lohn, der ungerechten die Strafe. Und da die Zeit, die die Seele nach dem Tod des Leibes überdauert, ihre Zeit auf Erden deutlich

²⁵² Platon, Staat 577d

²⁵³ W. Kersting, Platons >Staat<, S. 295

übersteigt, ist im platonischen Konzept gewährleistet, dass selbst der gerecht scheinende Ungerechte, der im Diesseits ein schönes Leben hatte, durch das schlechte Leben im Jenseits mehr als bestraft wird.

3.2 Platon und das gelungene Leben im Alter

3.2.1 Aussagen über das Alter

In Platons Werken finden sich keine expliziten Abhandlungen oder Ausführungen über seine Vorstellungen eines gelungenen Lebens im Alter; er äußert sich jedoch in verschiedenen Texten – mehr oder weniger ausführlich - zum Thema Alter oder alte Menschen. Dabei fällt auf, dass in den betreffenden Textstellen – wie später bei Aristoteles auch – sehr unterschiedliche Einschätzungen und Bewertungen dieser Lebensphase zum Ausdruck kommen, die nicht immer unmittelbar vereinbar scheinen. Anders als Aristoteles gilt Platon jedoch als derjenige Philosoph der Antike, der ein generell recht positives Altersbild zeichnet. Die Tatsache, dass ihm – zu Recht – ein positives Altersbild zugeschrieben wird, hängt dabei möglicherweise auch mit dem Umstand zusammen, dass er in vielen seiner Werke Sokrates sprechen lässt, der das Ideal des gerechten Menschen – und damit im Sinne Platons des guten Menschen - schlechthin verkörpert. Und Sokrates wird in vielen Dialogen als alter Mann vorgestellt, bzw. er bezeichnet sich auch selbst so. Platons Äußerungen über das Alter sind vor allem in seinen frühen Werken meist in sokratischen Dialogen zu finden, d.h., er lässt entweder Sokrates selbst sprechen, oder es äußern sich Gesprächspartnern, die einen großen Respekt vor Sokrates' Weisheit haben. Daher ist es vermutlich nicht verwunderlich, dass Äußerungen über das Alter eher positiv ausfallen.

Eine in antiken Texten oft wiederkehrende Auffassung über das Alter findet sich z.B. in einer Bemerkung Sokrates' im Dialog „Symposion“. Dort hebt Sokrates hervor, dass das Alter zwar mit körperlichen Verlusten einhergeht, dass diese aber die Erlangung einer gewissen geistigen Reife überhaupt erst ermöglichen: „[...] das Auge des Geistes fängt erst dann an scharf zu sehen, wenn das leibliche von seiner Schärfe schon verlieren will [...]“.²⁵⁴

Eine recht ausführliche Auseinandersetzung mit der Problematik des Alters findet sich eingangs der „Politeia“. Sokrates trifft auf einer Feier Kephalos, welchem Anzeichen höheren

²⁵⁴ Platon, Symposion, 219a, In: Platon: Sämtliche Werke Bd.2, übers. von F. Schleiermacher, Reinbek 31. Aufl. 2004

Alters zugesprochen werden,²⁵⁵ was ihn zu einem kompetenten Gesprächspartner bezüglich dieses Themas werden lässt. Kephalos hebt dementsprechend schon in der Begrüßung hervor, dass geistige Freuden immer wichtiger werden, je mehr die körperlichen Fähigkeiten nachlassen: „[...] daß du’s nur weißt: je mehr mir die leiblichen Genüsse verblassen, desto größere Lust und Freude habe ich an Gesprächen.“²⁵⁶ Sokrates erwidert darauf, dass er sich besonders gerne mit alten Leuten unterhalte, da man von ihren Erfahrungen viel lernen könne:

„Sind sie uns doch gewissermaßen auf einem Weg vorangegangen, den vielleicht auch wir gehen müssen, und darum, glaube ich, sollten wir sie danach fragen, wie dieser Weg wohl ist, ob rau oder schwierig oder leicht und gangbar.“²⁵⁷

Er möchte im folgenden von Kephalos aus dessen eigener Sicht und aufgrund eigener Erfahrungen hören, wie er die Schwierigkeiten der letzten Lebensphase einschätzt. Dieser berichtet zunächst von Zusammentreffen zwischen ihm und anderen gleichaltrigen Männern, bei denen letztere nur jammerten, in Erinnerungen schwelgten und ihrer Jugend nachweinten:

„[...] sie sehnen sich nach den Freuden der Jugend zurück, in Erinnerung an ihre Liebeserlebnisse, an die Trinkgelage und Bankette [...]. >Ja, damals haben wir noch so richtig gelebt<, sagen sie; >aber das heute ist überhaupt kein Leben mehr<.“²⁵⁸

Darüber hinaus würden sie von ihrem Umfeld schlecht behandelt, wofür sie einzig und allein ihr Alter verantwortlich machten. Kephalos vertritt jedoch die Auffassung, dass nicht das Alter selbst - wie viele meinen - die Ursache sein könne, warum die Menschen mit ihrem Leben so unzufrieden sind, denn dann – so argumentiert er - müsste er selbst ja auch unzufrieden sein. Nun zitiert er den Dichter Sophokles, der es nicht als einen Verlust, sondern sogar als einen immensen Vorteil des Alters ansieht, von den verschiedensten körperlichen Versuchungen verschont zu werden und nicht mehr zu meinen, alle Genüsse auskosten zu müssen.²⁵⁹ Die Probleme, die viele Menschen dem Alter zuschreiben, liegen nach Kephalos in Wahrheit im Charakter des betreffenden Menschen selbst:

²⁵⁵ Vgl. Platon, Staat, 327 c: „Der kam mir recht alt vor, hatte ich ihn doch schon lange nicht mehr gesehen“.

²⁵⁶ Platon, Staat, 328d

²⁵⁷ Platon, Staat, 328d

²⁵⁸ Platon, Staat, 328d - Diese Darstellung erinnert sehr an Aristoteles' Aufzählung der verschiedenen negativen Charaktermerkmale des Alters! (Vgl. Kap. 3.4.1)

²⁵⁹ Vgl. Platon, Staat, 329b: „Wenn die Begierden ihre Heftigkeit verlieren und nachlassen, dann tritt in vollem Maße das ein, was Sophokles sagt: man ist von vielen rasenden Herren befreit.“

„Nein, an diesen Übeln und auch an den Schwierigkeiten mit den Angehörigen ist nur eine Ursache schuld: nicht das Alter, Sokrates, sondern der Charakter des Menschen. Sind sie nämlich in guter Verfassung und zufrieden, dann ist auch das Alter nur eine mäßige Last; im andern Fall, Sokrates, ist einem solchen Menschen beides beschwerlich, das Alter und die Jugend.“²⁶⁰

Sokrates erwidert darauf, dass viele Menschen hier nicht zustimmen und Kephalos vorhalten würden, es sei nicht sein guter Charakter, der es ihm ermögliche, das Alter gelassen zu ertragen, sondern sein Reichtum. Kephalos bestätigt dies bis zu einem gewissen Grad, stellt jedoch fest, dass Reichtum alleine noch nicht dazu befähige, das Alter auch positiv zu sehen; wenn allerdings die richtige Einstellung hinzukomme, könne Reichtum das Leben im Alter sicherlich erleichtern. Den Vorteil des Reichtums im Alter sieht er aber interessanterweise nicht darin, dass man mit dessen Hilfe den Unannehmlichkeiten des eigenen Lebens besser begegnen könne. Vielmehr stellt er fest, dass man sich mit fortschreitendem Alter und in Angesicht des immer näher rückenden Todes und der zu erwartenden Strafe im Jenseits verstärkt Gedanken darüber mache, wie man sein Leben geführt und wem man Unrecht zugefügt habe.²⁶¹ Hat man ein reines Gewissen und ist sich sicher, dass man stets ein „gerechtes und heiliges Leben geführt“²⁶² hat, dann belastet auch im Alter die Sorge vor dem Jenseits nicht. Anderenfalls könne Reichtum hier einen großen Vorteil bieten: Er ermöglicht es, offen gebliebene Schulden zu begleichen, sofern man sich dieser bewusst ist. Gleichzeitig verringert er die Versuchung, sich unrechtmäßigen Vorteil zu verschaffen, da der Reiche dies nicht nötig hat. So kann Reichtum dazu beitragen, dass man mit ruhigem Gewissen dem Tod entgegengehen kann; man ist im Diesseits niemandem etwas schuldig geblieben:

„Und ich füge bei, daß darin der größte Wert des Reichtums liegt - nicht für jedermann, aber für den anständig Denkenden. Denn daß er niemanden betrügt und belügt, nicht einmal unabsichtlich, und daß er weder einem Gott ein Opfer noch einem Menschen Geld schuldig bleibt und deshalb ohne Furcht ins Jenseits geht: dazu trägt zu einem großen Teil der Reichtum bei.“²⁶³

Diese Vorteile bietet der Reichtum allerdings nur dem, der auch sonst ein tugendhaftes Leben geführt hat.

²⁶⁰ Platon, Staat, 329b. – Was genau mit guter Verfassung gemeint ist, lässt sich nicht einwandfrei feststellen; meines Erachtens bezieht sich Platon hier jedoch eher auf die geistige Verfassung als auf die körperliche, da er auch in anderen Zusammenhängen immer wieder betont, wie wichtig es ist, ausgeglichen zu bleiben und körperliche Einschränkungen als gegeben hinzunehmen.

²⁶¹ Vgl. Platon, Staat, 330d: „[...] wenn einer glaubt, daß er bald sterben müsse, dann befällt ihn Furcht und Sorge über Dinge, die ihn vorher nicht berührten. Die Mythen, die man über das Leben im Hades erzählt: daß der, der hier Unrecht getan hat, dort büßen müsse - all diese Geschichten, über die wir bisher gelacht haben, beunruhigen jetzt seine Seele mit der Frage, ob sie nicht doch etwa wahr seien.“

²⁶² Platon, Staat, 330d

²⁶³ Platon, Staat, 330d

Eine demgegenüber recht negative Einstellung alten Menschen gegenüber äußert Platon in einer Passage in der „Politeia“, in der Sokrates die notwendigen Fähigkeiten und Eigenschaften der (Philosophen-) Herrscher seines Idealstaates darlegt:

„Daran aber wollen wir denken, daß wir bei der ersten Auslese²⁶⁴ ältere Leute ausgewählt haben; das wird jetzt nicht mehr angehen. Denn dem Solon dürfen wir nicht glauben, wenn er sagt, daß einer im Alter noch vieles lernen könne - noch eher lernte er da laufen; alle großen und anhaltenden Anstrengungen aber sind Sache der Jugend.“²⁶⁵

In Platons Spätwerk, z.B. den „Nomoi“, finden sich allerdings einige diesen Aussagen widersprechende Passagen. Dort scheinen alte Menschen oder Greise sogar die Personifizierung des idealen Lebens im vollkommenen Gesetzesstaates zu sein. Altersstufen beschreiben ein aus lebenslanger Selektion, Erziehung und Bewährung hervorgegangenes Elitesystem. Greise sind als „Ebenbilder der Vernunft“²⁶⁶ höchste Autoritäten, und Platons Gesetzesstaat ist geradezu gekennzeichnet von Altersgrenzen (im Sinne eines Mindestalters) für die Ausübung bestimmter wichtiger Ämter, die allgemeine Hierarchieregeln repräsentieren: „Überlegen aber sind die Besseren den Schlechteren und im Allgemeinen die Alten den Jungen[...]“²⁶⁷. So wird z.B. auch die Erziehung der Kinder nur alten Männern gestattet, die sich im Staat bewährt haben und mit dem Gesetz in Einklang befinden; entscheidend für die richtige Förderung des Kindes ist nur das,

„[...] was auch die sittlich tüchtigsten und ältesten Männer ihrer Erfahrung gemäß als wirklich richtig anerkennen. Damit nun die Seele des Kindes sich nicht daran gewöhne sich zu freuen oder zu betrüben in einer Weise, die mit dem Gesetz und der Sinnesart derer in Widerspruch steht, die dem Gesetz ergeben sind, sondern seine Freude und seinen Schmerz ganz in Übereinstimmung bringe mit den Ansichten und Gefühlen des Greises.“²⁶⁸

Dabei ist jedoch auch hier wieder wichtig zu beachten, dass nicht Alter an sich schon ein auszeichnendes Attribut ist. Nur wer sein Leben entsprechend genutzt hat, kann auch im Alter zu den hoch gelobten und für den Dienst am Staat begehrten (geistigen) Errungenschaften der Weisheit, Erfahrung und überlegenen Kenntnis gelangen; dies sind auf der anderen Seite jedoch Errungenschaften, die ein junger Mensch niemals besitzen wird. Aus diesem Grunde

²⁶⁴ Gemeint ist bei der ersten Einrichtung eines Staatswesens, bevor die Mitglieder im entsprechenden Sinne erzogen worden sind.

²⁶⁵ Platon, Staat 336a

²⁶⁶ Platon, Nomoi XII, 964 E, In: Platon, Nomoi, übers. und komm. von Klaus Schöpsdau. Buch I-III, Göttingen 1994; Buch IX-XII, Göttingen 2003

²⁶⁷ Platon, Nomoi XI, 917 A

²⁶⁸ Platon, Nomoi II, 659 D

ist für die staatstragenden Funktionen auch ein Mindestalter von 50 Jahren vorgesehen. Andererseits sieht Platon wohl auch die Problematik, dass mit weiter fortschreitendem Alter die geistigen Fähigkeiten wiederum nachlassen können; deswegen legt er auch eine Altersobergrenze von 70 (Gesetzeswächter) bzw. 75 Jahren (oberster Herrscher) fest.

Eine Forderung, die sich in vielen Texten Platons findet, ist die, „das Alter zu würdigen“, wie Sokrates z.B. in der „Politeia“ im Rahmen des Entwurfs seines idealen Staates im Dialog mit Glaukon darlegt:

„Und gewiß wird es jedem Älteren anvertraut sein, über alle Jüngeren zu gebieten und sie zu strafen. [...] Dann ist natürlich auch klar, daß ein Jüngerer nicht wagen wird, gegen einen Älteren irgendwie Gewalt anzuwenden oder ihn zu schlagen, es sei denn auf Befehl eines Regenten. Aber auch sonst, glaube ich, wird er ihn nicht unerbietig behandeln. Denn zwei genügend starke Wächter sind da, die das verhindern, Furcht und Scheu [...]“²⁶⁹

Dies geht zugleich aber auch mit Forderungen an die Alten einher, die sich ihrem Status entsprechend verhalten und ihrer Vorbild- und Beispielrolle entsprechen müssen:

„Verständige Gesetzgeber werden den älteren Leuten ans Herz legen sich den jüngeren gegenüber ihrerseits der Schamhaftigkeit zu befleißigen, und vor allem sich davor hüten, daß jemals ein Jüngerer einen von ihnen etwas Schimpfliches tun sehe oder reden höre. Denn wo das Alter schamlos ist, da ist es die Jugend notwendig erst recht.“²⁷⁰

Ein in solcher Art gelebtes Alter besitzt innerhalb der Gesellschaft ein hohes Maß an Autorität und Achtung, das dem Alter aber nicht per se zukommt. So finden sich auch immer wieder negative oder lächerlich machende Bemerkungen über das Alter - dann nämlich, wenn dies nicht in der vorgeschriebenen Weise gelebt wird, die Alten ihrer Vorbildfunktion im Hinblick auf Weisheit, Erfahrung etc. nicht nachkommen, sich nicht ihrem Alter gemäß verhalten und nicht die ihnen zukommenden Aufgaben in entsprechendem Maße wahrnehmen. Dies ist im Rahmen der platonischen Argumentation jedoch auch immer im Zusammenhang des gesamten Lebens zu sehen; nur derjenige, der seine ganze Lebenszeit genutzt hat, um sich selbst entsprechend der platonischen Vorstellung zu vervollkommen und seinen Platz in der Gemeinschaft einzunehmen, kann auch erwarten, im Alter sowohl die Früchte dieser Mühen im Hinblick auf die eigenen erworbenen Einstellungen und Einsichten zu ernten als auch mit entsprechendem Respekt behandelt zu werden.

²⁶⁹ Platon, Staat, 464d ff

²⁷⁰ Platon, Nomoi V, 729 B

3.2.2 Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen

Es ist nicht ganz einfach, in Platons Werk konkrete Äußerungen zu finden, in denen er sich mit dem Auftreten von Schicksalsschlägen auseinandersetzt. Man kann jedoch - oder muss im Prinzip sogar - seine gesamte Theorie vom gelungenen Leben auch als Antwort auf die Frage verstehen, wie man mit den oft unvermeidbaren Schicksalsschlägen des Lebens so gut wie möglich fertig wird. Zu einer Zeit, in der die äußeren Gegebenheiten nicht dazu geeignet waren, ein Gefühl von Sicherheit, Stabilität und Kontinuität zu vermitteln, kam diesem Aspekt große Bedeutung zu. Auch in der Lehre der Stoa war dieser Gedanke ein Hauptanliegen:

„Während die neuzeitliche Aufklärung sich aufgrund der historischen Umstände mit positiven Idealen wie dem Glauben an die Vernunft, emphatischen Freiheits- und Autonomiekonzeptionen oder Vorstellungen von Gleichheit und Solidarität verbindet, [...] ist das Besondere an der griechischen Aufklärungsepoche, daß sie in eine Zeit von kriegerischen Wirren fällt, die keinen Ersatz für die verlorengegangenen Werte aufkommen lässt. Diese Entwicklung wird noch verstärkt durch den vielfach beobachteten Realismus der Griechen, ihre Haltung, den Widrigkeiten des Lebens ungeschönt ins Auge zu blicken.“²⁷¹

Dieser „Realismus“ der Griechen führte dazu, dass sie versuchten, eine Lebenshaltung und -einstellung zu finden, die es ihnen ermöglichte, allen Ereignissen zum Trotz, welche die innere Harmonie gefährden konnten, in ihrer geistigen Grundhaltung beständig zu bleiben und nicht zum „Spielball“ der Zufälle und Schicksale des Lebens zu werden. Der Umstand, dass der Mensch zu einem großen Teil keinen Einfluss auf diese Zufälle und Schicksale nehmen kann und ihnen damit „ausgeliefert“ ist,²⁷² führte dazu, dass sich die Frage stellte, wie man mit dieser Tatsache am besten umgehen kann. Antworten finden sich in den Theorien des guten Lebens, so dass die Antwort auf die Frage nach dem guten Leben auch automatisch die Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit Schicksalsschlägen ist.

Dabei sind es jedoch nicht nur die „äußeren“ Schicksalsschläge – d.h. die Ereignisse der Umwelt -, die das Leben des Menschen beeinflussen, sondern es ist auch das Innere jedes einzelnen Menschen, seine eigenen Affekte und Gefühle, die ihn bewegen. So formuliert

²⁷¹ U. Wolf, Frage nach dem guten Leben, S. 32.

²⁷² Wolf bezeichnet diesen Umstand als „Passivität der Existenz“. Sie ist der Ansicht, dass diese „Passivität“ bei Platon sogar die vorherrschende Motivation bildet, sich mit der Frage nach dem guten Leben auseinander zu setzen. Vgl. U. Wolf, Frage nach dem guten Leben, S.34 bzw. S.44.

Platon immer wieder, dass nur der in seinem Sinne Gerechte, bei dem die Vernunft herrscht, in der Lage ist, standhaft zu bleiben und nicht zum Spielball seiner Begierden zu werden. Sowohl in Bezug auf die äußeren als auch die inneren Krisen bietet also Platons gesamte Theorie des guten – in seinem Sinne „gerechten“ - Lebens eine Antwort auf die Frage, wie mit den verschiedenen Einflüssen, denen der Mensch im Verlauf seines Lebens ausgesetzt ist, am besten umzugehen ist.

3.2.3 Ableitung aus Platons Theorie des gelungenen Lebens und seinen Äußerungen über das Alter im Hinblick auf ein „gelungenes Leben im Alter“

Platon versteht demzufolge seine Theorie des gelungenen Lebens auch als Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit, mit den unterschiedlichsten Problemen des Lebens fertig zu werden. Auch wenn er nicht Spezifisches darüber sagt, wie seiner Meinung nach ein gelungenes Leben im Alter aussehen soll, lassen sich meiner Meinung nach einige Thesen ableiten, die sich aus den charakteristischen Elementen der platonischen Theorie ergeben.

Das gute Leben führt nach Platon derjenige, der ein *gerechtes* Leben führt, das gerechte Leben ist *hinreichende Bedingung* des guten Lebens. Dies bedeutet in Platons Konzeption – wie gesehen - zweierlei: Der erste Aspekt betrifft die Rolle des Individuums in der Gesellschaft. Platons Auffassung zufolge kommt jedem Menschen in der Gesellschaft eine bestimmte Aufgabe zu: Jeder Mensch hat von Natur aus²⁷³ die Veranlagung zu einer bestimmten Aufgabe innerhalb der Gemeinschaft. Wenn er diese Aufgabe so gut wie möglich erfüllt, führt er auch in dieser Hinsicht so gutes Leben wie möglich. Gleichzeitig erfährt der Mensch maximale persönliche Befriedigung, weil er sein vorhandenes Potential entfalten kann. Die objektive, d.h. nicht dem Individuum inhärente *Begründung* und gleichzeitig auch der *Zweck* der Gleichung gerechtes Leben= gutes Leben liegen also in der Natur des Menschen als Mitglied einer Gemeinschaft. Dies lässt sich meiner Meinung nach auch auf das Leben im Alter übertragen, zumindest insofern auch der alte Mensch seiner Aufgabe überhaupt noch nachkommen kann.

²⁷³ „Von Natur aus“ bedeutet im Sinne Platons „von den Göttern vorherbestimmt“; vielleicht beantwortet diese Auffassung auch die Frage, ob es nicht passieren kann, dass „die Natur“ zu vielen Menschen die gleiche Aufgabe mitgibt und dafür andere Aufgaben zu wenig verteilt werden, z.B. dass viele Menschen sich zum Universitätsprofessor berufen fühlen, aber niemand zum Müllmann... Werden die Aufgaben jedoch von den Göttern verteilt, ist es evtl. plausibler anzunehmen, dass diese wissen, wie viele Universitätsprofessoren oder Müllmänner noch gebraucht werden. Davon abgesehen, gab es in den antiken griechischen Gesellschaften ja auch immer noch die Möglichkeit, die nicht verteilten Aufgaben den Sklaven zuzuweisen.

Nun sagt Platon selbst allerdings nichts zu der Frage, ob die „berufliche“²⁷⁴ Tätigkeit bis zum Tod ausgeführt werden soll (oder auch darf). Für die führenden Funktionen im Staat legt er eine obere Altersgrenze fest, die deutlich über dem heutigen Rentenalter liegt. Da die maximale Lebenserwartung niedriger war als heute (wenn es auch deutlich mehr Menschen gab, die ein hohes Alter erreichten, als heute angenommen wird), kann man meiner Meinung nach ableiten, dass diese Positionen oft bis kurz vor dem Tod ausgeübt wurden. Andererseits könnte die Tatsache einer oberen Altersgrenze auch dafür sprechen, dass Platon der Meinung war, dass die geistigen Fähigkeiten, die für die Ausübung der Staatsämter in erster Linie von Bedeutung sind, in einem bestimmten Alter nachlassen.²⁷⁵ Die Möglichkeit, dass jemand „freiwillig“, d.h. ohne dass persönliche oder äußere Umstände dies zwingend erforderlich machen, eine entsprechende Position aufgrund fortgeschrittenen Alters aufgibt, ist m.E. in Platons Konzeption nicht vorgesehen.²⁷⁶

Auch in Bezug auf die Ausübung primär körperlicher Arbeit ist von einem Höchstalter nirgendwo die Rede; man kann davon ausgehen, dass Platon voraussetzt, dass die Aufgaben so lange wie möglich ausgeführt werden sollten. Es schließen sich jedoch zwei Fragen an: zum einen die Frage, wie Platon den Umstand beurteilen würde, dass jemand z.B. wegen körperlicher Beeinträchtigungen seine Funktion nicht mehr ausüben *kann*. Kann er dann noch ein im platonischen Sinne gutes Leben führen? – Das gleiche Problem stellt sich für diejenigen, der aus finanziellen Gründen nicht mehr arbeiten braucht, z.B. weil seine Nachkommen sein Geschäft übernehmen und er von seinen Ersparnissen leben kann (wie es durchaus üblich war). Man müsste im Rahmen der Theorie Platons folgern, dass es dann eine andere Funktion geben muss, die auszuüben die Aufgabe des Betreffenden wäre; denkbar ist jedoch auch die Möglichkeit, dass er in diesem Moment seine ihm zugedachte Funktion erfüllt hat und sich „zur Ruhe setzen“ kann. Welche dieser beiden Möglichkeiten Platon favorisieren würde, lässt sich meines Erachtens nicht einwandfrei belegen. Eine Aufgabe, die dem alten Menschen den Ausführungen Platons zufolge in jedem Fall bis an sein Lebensende

²⁷⁴ Der Ausdruck „Beruf“ ist in diesem Fall eigentlich nicht zutreffend, weil er impliziert, dass Tätigkeiten zum Gelderwerb ausgeübt werden. Gerade die höheren Positionen im Staat waren jedoch oft ehrenamtliche Aufgaben, die von Personen (Männern selbstverständlich) bekleidet wurden, die aufgrund ihrer Vermögensverhältnisse nicht auf ein berufliches Einkommen angewiesen waren. An dieser Stelle geht es um die Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen/öffentlichen Verpflichtungen und privaten/familiären; auf der anderen Seite haben diese Verpflichtungen auch nichts mit ehrenamtlichen Aufgaben in unserem Sinne zu tun, so dass der Begriff einer „gesellschaftlichen“ Tätigkeit den Sachverhalt auch nur unzureichend wiedergibt.

²⁷⁵ In anderen existierenden Staatsformen blieben ja die Ämter den Betreffenden bis zu deren Tod erhalten (Vgl. Sparta); und da Sparta in vielerlei Hinsicht ein Vorbild auch für den platonischen Idealstaat war, muss man davon ausgehen, dass er die Altersobergrenze aus bestimmten Gründen eingeführt hat. - Möglich wäre allerdings auch die Vorstellung, dass er den alten Menschen keine unnötige Last mehr aufbinden wollte.

²⁷⁶ Dies deckt sich auch mit der Praxis in der Ausübung politischer Ämter im antiken Griechenland (vgl. Kap. 2.3.2).

zukommt, ist die, Vorbild und Beispiel zu sein. Befolgt er diese Forderung, ist sein Leben zumindest in einer wichtigen Hinsicht auch im Alter gut.

Das gute Leben wird – wie gezeigt – in der Theorie Platons durch „Gerechtigkeit der menschlichen Seele“ definiert: Jeder der drei Seelenteile erfüllt die ihm gemäße Aufgabe, und der vernunftbegabte Seelenteil herrscht über die Begierden und kontrolliert diese. Ist dies nicht gewährleistet, kann das Leben des Einzelnen nach außen noch so gut erscheinen: er wird nach Platons Auffassung niemals ein wirklich gutes Leben führen, da seine Seele sich in ständigem Kampf und Zwiespalt befindet. Das Erreichen einer innerseelischen Ausgeglichenheit bildet demnach die *Motivation* für das Subjekt, nach dem gerechten Leben zu streben. Das gleiche muss für den alten Menschen gelten: Auch bei diesem muss stets die Vernunft herrschen. Wie in der Kephalos-Passage deutlich wird, ist der alte Mensch gegenüber dem jungen in dieser Hinsicht sogar zweifellos im Vorteil, da die Begierden mit zunehmendem Alter immer weniger werden.

Gehört man sogar zu den „Auserwählten“, die in der Lage sind, bei entsprechender Beschäftigung mit diesen Dingen die „Ideen zu schauen“, so macht Platon klar, dass fortschreitendes Alter vorteilhaft ist, denn viele Dinge kann der Mensch selbst bei intensivster Auseinandersetzung erst mit Hilfe langjähriger Erfahrung erkennen. Gleichzeitig ist der Betreffende verpflichtet, seine Erkenntnis zum Wohl der Gemeinschaft weiterzugeben und zu verwenden, und diese Verpflichtung hört erst dann auf, wenn man – z.B. aufgrund nachlassender geistiger Fähigkeiten – nicht mehr dazu in der Lage ist.

Jedoch nur in einem gerechten Staat kann man ein im platonischen Sinne vollkommen gerechtes und somit gutes Leben führen. Dies scheint mir für das Leben im Alter von besonderer Bedeutung zu sein: Wie Platon immer wieder betont, ist es die Aufgabe der Jüngeren und der Nachkommen, für die Älteren zu sorgen, sobald diese dazu selbst nicht mehr in der Lage sind. Dies wird jedoch nur in einem gerechten Staat vollkommen gewährleistet sein, da diese Aufgaben nur in einem solchen entsprechend ernst genommen und umgesetzt werden (können). Gerade im gerechten Staat sind dem alten Menschen aber nicht aufgrund der Tatsache seines Alters *per se* Sorge und Achtung garantiert, sondern nur dann, wenn dieser sich auch seiner Rolle entsprechend verhalten hat und verhält. Dies bedeutet speziell für das Alter, seiner Vorbildfunktion beständig nachzukommen.

Ein gutes Leben im Alter kann jedoch nicht derjenige führen, der sich um die Gerechtigkeit seiner Seele erst im Alter bemüht. Er könnte nicht zu innerer Ruhe finden, weil er sich

angesichts des nahenden Todes gezwungen sieht, eine Gesamtbilanz des Lebens aufzustellen. Nur diese Gesamtbilanz entscheidet darüber, ob ihn im Jenseits Lohn oder Strafe erwarten.

3.2.4 Vergleich der Ableitung mit Platons eigenen Altersdarstellungen

Im großen und ganzen sind die Implikationen aus Platons Theorie mit seinen eigenen Äußerungen über das Alter durchaus in Einklang zu bringen. Dort, wo negative Altersdarstellungen vorkommen, sind diese oft Beschreibungen von beobachtetem Verhalten, das abgelehnt und verurteilt wird. Die zitierte Passage aus der „Politeia“, die besagt, dass alte Menschen nicht mehr lernfähig seien und daher die wichtigen Aufgaben im Staat den jungen zukommen sollen, wird durch die Aussagen in den „Nomoi“, dass nur ältere Menschen herrschen sollen, sozusagen revidiert. Der Grund für diese Diskrepanz könnte vermutlich darin liegen – und so wird es in der Sekundärliteratur auch gesehen²⁷⁷ –, dass Platon zur Zeit der Abfassung der „Politeia“ deutlich jünger als zur Zeit der „Nomoi“ war, als er sich selbst schon lange im „Greisenalter“ befand und deswegen dieser Lebensphase aus eigener Erfahrung mehr positive Aspekte abgewinnen konnte als in seinen Jugendjahren.²⁷⁸

Platon kann meines Erachtens demnach als Vertreter einer Vorstellung des guten Lebens gesehen werden, dessen Sinn zwar einerseits transzendent auf das Jenseits ausgerichtet ist, andererseits aber auch das Leben im Diesseits im Sinne einer Optimierung des menschlichen Zusammenlebens im Blick hat. Der Sinn scheint dabei primär durch externe, d.h. objektive Kriterien vorgegeben zu sein; im wahrhaft gerecht Lebenden muss die objektive Sinnstiftung jedoch mit dem subjektiven Empfinden des Individuums einhergehen. Diese Zuschreibungen gelten gleichermaßen für das gute Leben im Alter, in dem jedoch zwei Aspekte des eigenen Lebens eine Rolle spielen: das gute Leben, welches man bis dato geführt hat, auf der einen Seite und die weiterhin entsprechende Lebensweise im Alter selbst. Zusammen genommen, stellen diese beiden Gesichtspunkte notwendige Bedingungen für ein gelungenes Leben im Alter dar.

²⁷⁷ Vgl. z.B. Maria Nühlen-Graab, Philosophische Grundlagen der Gerontologie, S.114: „In seinem letzten Werk, den >Nomoi<, als Platon sich bereits in einem Alter von ca. 80 Jahren befand, treten Bemerkungen über das Alter am häufigsten auf [...]“ und ebd., S.115: „Zu einer grundsätzlich hohen Wertschätzung des Alters trotz aller Mängel kommt er, als er selber ein Alter von 70 oder 80 Jahren erreicht hat.“

²⁷⁸ Er könnte natürlich auch aus anderen Gründen seine Meinung geändert haben.

3.2.5 Fazit

Drei Aspekte sind in Platons Theorie eines guten Lebens auch im Alter entscheidend, und inwieweit diese etwas für ein gelungenes Leben im Alter auch auf die heutige Problematik bezogen hergeben, soll abschließend diskutiert werden.

Jeder Mensch muss seine spezifische Aufgabe innerhalb des Staates erfüllt, und zwar so lange er dazu noch in der Lage ist. Dieser Gedanke bietet bereits einige auch aus heutiger Sicht interessante Aspekte. Zwar würden wir uns einerseits vermutlich dagegen sträuben, dass wir eine „von den Göttern“ bzw. von der Natur vorgegebene Aufgabe haben, da sich dies mit unserer Vorstellung von einem selbstbestimmten Leben nur schwer vereinbaren lässt. Andererseits stellt sich die Frage, ob die „moderne“ Auffassung, dass ein erfülltes Leben in „Selbstverwirklichung“ in dem Sinne besteht, dass wir tun, was unseren Fähigkeiten und Neigungen am meisten entspricht, nicht eine andere Formulierung der gleichen Beobachtung ohne metaphysischen Bezug ist. Hier würde sich ein Ansatzpunkt auch für das heutige gelungene Leben im Alter bieten: Ein Gefühl von Nutzlosigkeit z.B. könnte gar nicht auftreten, wenn wir eine uns „zukommende“ Aufgabe so lange erfüllen würden, wie wir dazu noch in der Lage sind. Wäre man dazu nicht mehr in der Lage, könnte dies möglicherweise durch eine andere Aufgabe ersetzt werden. Darüber hinaus haben im platonischen Staat sowieso *alle* alten Menschen noch eine spezifische Aufgabe, die sie nicht nur erfüllen können, sondern sogar müssen - selbst wenn sie z.B. wegen körperlicher Beeinträchtigung nicht mehr in der Lage sind, ihren Beruf auszuüben: Sie haben immer als Vorbild und Beispiel für eine im platonischen Sinne gute Lebensführung zu dienen und werden darüber hinaus in wichtigen Angelegenheiten, die Erfahrung und Weisheit erfordern, um Rat gefragt. In dieser Funktion dürfen allerdings die nicht unbedeutenden *Forderungen*, die an die Alten gestellt werden, nicht übersehen werden: Stärker noch als in ihren Jugendjahren wird von ihnen erwartet, dass sie ihre Interessen hinter die Interessen der Gemeinschaft zurückstellen, sich ständig ihrer Aufgabe als Vorbild bewusst sind und sich in diesem Sinne auch immer selbst kontrollieren. Wird dem jüngeren Menschen noch bis zu einem gewissen Grad zugestanden, dass er nicht immer in der Lage ist, seine Begierden im Zaum zu halten und bestimmte, dem Alter entsprechende Charakterzüge wie Übermut und Tollkühnheit auszuleben sowie die Einsicht in die Notwendigkeit gesellschaftskonformer Verhaltensweisen nicht vollständig erlangt zu haben, werden derartige Verfehlungen dem alten Menschen nicht mehr nachgesehen.

Die Vorstellung, dass man sich im Alter ausruhen, ins Privatleben zurückziehen und sich primär den eigenen Interessen widmen kann, ist in Platons Konzept nicht denkbar.²⁷⁹ Dies kann aus heutiger Sicht meiner Meinung nach in zweierlei Weise gewertet werden. Einerseits scheint die Vorstellung erschreckend, dass man bis an sein Lebensende sein Leben in den Dienst der Gemeinschaft stellen soll. Andererseits würde nach Platons Konzept dieser „Dienst“ in derjenigen Tätigkeit bestehen, der aus unserem Leben ein „erfülltes Leben“ macht - und wenn man eine Aufgabe hat, die einen erfüllt, warum sollte man diese nicht ausführen, so lange man dazu noch in der Lage ist? – Dieser Gedanke wird in der heutigen Diskussion vielleicht durch die Vorstellung repräsentiert, dass es eigentlich unsinnig sei, ein bestimmtes Alter als Rentenbeginn einfach festzulegen, ohne im Einzelfall zu sehen, ob der Betroffene nicht viel glücklicher wäre, wenn er noch weiter arbeiten und weiter eine Funktion in der Gesellschaft ausüben könnte. Von der Bedeutung für die Gesamtwirtschaft abgesehen (die im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht berücksichtigt werden kann), hat die Vorstellung, dass jeder so lange arbeitet, wie es geht, vielleicht auch ansprechende Seiten. Platon würde z.B. argumentieren, dass jemand, der froh ist dass er endlich aufhören kann zu arbeiten, auch vorher kein gutes Leben geführt hat, da er offensichtlich nicht seinen richtigen Platz in der Gesellschaft gefunden hatte.

Auch die Forderung, dass die Alten sich gemäß ihres Alters verhalten sollten, hat zwei Seiten. Alte Menschen wollen sich oft nicht wie alte Menschen fühlen und sich von den Jungen so wenig wie möglich unterscheiden. Das bezieht sich vor allem auf die Bewahrung bestimmter körperlicher Attribute, deren Verlust im Alter so lange wie möglich hinausgezögert werden soll. Das platonische Ideal, das Alter mit Weisheit gleichsetzt und somit unabwendbare Einschränkungen auf körperlicher Seite durch Errungenschaften auf geistigem Gebiet mehr als ausgleicht, scheint heute wenig populär zu sein: kaum jemand strebt Weisheit als Lebensziel an und freut sich auf das Alter in Erwartung erlangter Weisheit. Alte Menschen als Ratgeber sind bei uns ziemlich aus der Mode gekommen; dies liegt sicherlich auch daran, dass sie sich selbst in dieser Rolle gar nicht sehen wollen.²⁸⁰ - Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht gerade die Tatsache, dass man immer wieder versucht, die

²⁷⁹ Das gilt in Platons Theorie natürlich nicht nur für das Alter, sondern für das gesamte Leben. Dies scheint unseren Intuitionen in jeder Hinsicht zuwider zu laufen; warum sollte sich nicht jemand, der über die nötigen Mittel verfügt, komplett aus dem öffentlichen Leben zurückziehen können? Im Hinblick auf das Alter ist dieser Aspekt für uns m.E. jedoch noch weniger nachvollziehbar, da der „Ruhestand“ mittlerweile ein Synonym für Alter geworden ist.

²⁸⁰ Vielleicht gibt es auch zu wenig Menschen, denen man tatsächlich diese Weisheit zuspricht. Dies war jedoch auch zu Platons Zeiten nicht viel anders, allerdings scheint die Forderung, sich lebenslang um Weisheit zu bemühen, ziemlich aus der Mode gekommen zu sein.

„biologischen Fakten“ zu verdrängen, statt sich ihnen zu stellen, es schwerer macht, das Alter zu akzeptieren und sein Leben auch im Alter als erfüllt anzusehen.²⁸¹

Ein weiterer wichtiger Aspekt des platonischen Konzeptes ist das der Gerechtigkeit der menschlichen Seele, also der *Herrschaft der Vernunft über die Begierden*. Auch dieser Gedanke beinhaltet aus heutiger Sicht einige interessante Implikationen für das Leben im Alter. So werden die körperlichen Fähigkeiten, deren Nachlassen im Alter beklagt wird, in erster Linie zur Erfüllung seiner Begierden benötigt, was im platonischen Sinne alle nicht-geistigen Vergnügen sind. Nun fordert auch Platon nicht, dass die Menschen ein Leben ohne körperliche Vergnügen leben sollen; es geht ihm darum zu betonen, dass der Mensch sich nie zum Sklaven seiner Begierden machen darf, sondern dass die Vernunft immer der Herrscher bleiben muss. Lassen nun im Alter einige Begierden nach, so fällt es umso leichter, sich den geistigen Tätigkeiten zu widmen – ein folgerichtiges Argument, dessen Schluss man zustimmen muss, sofern man die Prämissen teilt.²⁸² In der heutigen Diskussion um die Situation im Alter findet sich diese in der Antike immer wieder zitierte und sehr verbreitete Einstellung,²⁸³ die das Alter sogar als eine der Jugend vorzuziehende Lebensphase wertet, kaum. Es stellt sich die Frage, ob es nicht hilfreich wäre, sich mit diesem Gesichtspunkt aus heutiger Sicht näher zu befassen und zu überlegen, ob er auch für uns attraktive Aspekte bietet; in diesem Zusammenhang müsste die Frage diskutiert werden, warum ein in der Antike und auch noch in den folgenden Jahrhunderten so elementares Argument in der Neuzeit fast keine Rolle mehr spielt.

Schließlich betont Platon die Notwendigkeit, in einem gerechten Staat zu leben, um ein gutes Leben zu führen. Für das Leben im Alter bedeutet dies, dass in diesem Staat den Alten auch der entsprechende Respekt und die entsprechende Sorge entgegengebracht wird, d.h. – und hier sind ja durchaus Parallelen zu unserem Staat zu ziehen – dass die Versorgung der alten Menschen auf jeden Fall gewährleistet sein muss. Allerdings berücksichtigt das Modell Platons einen Gesichtspunkt, der bei uns keine Rolle spielt: Platon betont wiederholt, dass Respekt nicht automatisch dem Alter *an sich*, sondern nur dem *würdigen* Alter entgegengebracht wird – das heißt also nur den Personen, die ein gerechtes Leben gelebt haben und sich auch im Alter noch entsprechend ihrer „Funktion“ verhalten. Auch dieser

²⁸¹ Diese Frage wird auch in der Gerontologie diskutiert und erforscht; vgl. Kap. 4.1.

²⁸² Das Problem, wie man mit dem Umstand umgeht, wenn man die geistigen Fähigkeiten verliert, lässt Platon hier völlig unberücksichtigt, obwohl er öfter von Fällen spricht, in denen dies geschieht, d.h. er ist sich dieses Problems durchaus bewusst. In dem von mir behandelten Untersuchungsrahmen stellt dies eine Lücke in seiner Argumentation dar.

²⁸³ Sie bildet auch eine der Säulen der Verteidigung des Alters in Ciceros Schrift „Cato der Ältere über das Alter“, vgl. ders., *Senectute*, 9,27; 14,50; 20,72 et.al.

Gedanke ist unseren Intuitionen nicht ganz fremd, hat man doch manchmal das Gefühl, dass eigentlich nicht jeder alte Mensch es aufgrund seines Lebens verdient hat, in dem Maße versorgt zu werden, in dem ihm Fürsorge zukommt (und anders herum). Das platonische Konzept auf die heutige Zeit bezogen würde einerseits bedeuten, dass jeder, der im Verlauf seines Lebens gemäß bestimmter Erwartungen und Anforderungen gehandelt hat und sich auch im Alter entsprechend verhält, selbst bei eigener körperlicher Unzulänglichkeit einen Versorgungsanspruch hat; wer sich andererseits *nicht* diesen Forderungen entsprechend verhalten hat oder verhält, verliert auch den Versorgungsanspruch. Umgesetzt im platonischen Idealstaat hätte dies gleichzeitig den Effekt, dass jeder *wüsste*, dass nur bei entsprechendem Verhalten die Versorgung auch im Alter gewährleistet wird, was das gewünschte – der Gesellschaft und im platonischen Modell auch dem Individuum dienende – Verhalten immens fördern würde. Ein Mensch, der im Alter auf Hilfe angewiesen ist, bräuchte dann auch kein Gefühl von Abhängigkeit in dem Sinne zu haben, dass er den Eindruck hat, seine Versorgung und sein Wohl sind von der Willkür und dem Gutdünken Dritter abhängig; er wüsste nämlich, dass er sich diese Fürsorge verdient hat, und im Idealstaat würde sie auch gerne und selbstverständlich geleistet, weil sie Ausdruck einer zugrundeliegenden Einstellung ist.

Auch das heute im Zusammenhang mit Schwierigkeiten des Alters immer wieder genannte Problem des Autonomieverlustes stellt sich für den alten Menschen in Platons Modell meines Erachtens nicht. In Platons Vorstellung ist Autonomie im Sinne von völliger Selbstbestimmung grundsätzlich kein Kriterium, das in irgendeiner Weise für das gute Leben des Menschen wichtig ist, da er sowieso nicht „frei“ über seine Handlungen entscheiden kann. Primär muss jeder die ihm zugewiesene Aufgabe erfüllen und ist insofern stark in den gesellschaftlichen Rahmen eingespannt. Das klingt hier sehr negativ und nach Zwang; man muss allerdings berücksichtigen, dass der Mensch im platonischen Staat genau die Aufgaben ausführt, die ihn auch ausfüllen, so dass er diese Interdependenz nicht als Zwang, sondern als Entfaltung seiner Persönlichkeit empfindet. Das heißt nicht, dass der Einzelne nicht in vielerlei Hinsicht auch frei und autonom entscheiden kann; im Modell Platons ist diese Autonomie jedoch keine notwendige Bedingung des gelungenen Lebens. Insofern wäre auch ein diesbezüglicher Autonomieverlust für den alten Menschen kein Verlust, der seine Lebensqualität signifikant beeinträchtigt.

3.3 Aristoteles

3.3.1 Glückseligkeit als Endziel des Strebens nach dem guten Leben

In seiner Theorie des guten Lebens, die Aristoteles vor allem in seiner „Nikomachischen Ethik“ darlegt, stellt er zunächst fest: „Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss“, – das heißt im Prinzip alles, was das menschliche Leben ausmacht²⁸⁴ – „scheint irgendein Gut zu erstreben.“²⁸⁵ Daraus ergibt sich für Aristoteles, dass „das Gute“ das Ziel allen Strebens sei.²⁸⁶ Natürlich ist das angestrebte Gute so vielfältig wie die durch die entsprechenden Tätigkeiten, Entschlüsse, Künste etc. verfolgten Ziele, so dass man zunächst keine nähere Aussage darüber machen kann, was „das Gute“ denn nun sei. Aristoteles formuliert jedoch schon hier eine „Rangfolge“ der Ziele und damit auch des angestrebten Guten, indem er feststellt, dass die Ziele wie bei einer Kette aufeinander folgen. So streben wir fast immer ein bestimmtes Ziel an, um dadurch ein zeitlich weiter entferntes oder „größeres“ bzw. wichtigeres zu erreichen (z.B. lerne ich für eine Klausur, um eine gute Note zu bekommen, um einen guten Abschluss zu machen, um einen guten Job zu bekommen...); die „späteren“ Ziele sind somit wertvoller als die zeitlich näheren, da sie das Anstreben der „Zwischenziele“ oft erst motivieren.²⁸⁷

Daraus scheint aber gleichzeitig ein Problem zu erwachsen: Wenn diese Kette ins Unendliche weiter geführt würde, d.h. wenn *jedes* Ziel immer wieder um eines anderen Zieles willen erstrebt würde, wäre laut Aristoteles jegliches Streben „leer und sinnlos“²⁸⁸. Es muss also so etwas wie ein Endziel geben, das um seiner selbst willen erstrebt wird, oder wie Irwin es formuliert: „Hence there must be some end that we pursue as an end in itself, not for the sake of anything further.“²⁸⁹ Dieses um seiner selbst willen erstrebte Endziel,²⁹⁰ das allem anderen Streben zugrunde liegt, wäre demnach „das Gute und das Beste“.²⁹¹

²⁸⁴ Selbst Elemente des menschlichen Lebens, die streng genommen nicht unter die von Aristoteles genannten Kategorien fallen wie zwischenmenschliche Emotionen etc. sind meines Erachtens in seinem Konzept in der Regel Elemente, die ein Gut – nämlich die Glückseligkeit – erstreben.

²⁸⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt, erläutert und mit einer Einführung versehen von Olof Gigon, München (4) 2000, 1094a1ff.

²⁸⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094a 3f.

²⁸⁷ Auch die Künste sind laut Aristoteles in solchen Ketten angeordnet, in denen jede Kunst einer anderen untergeordnet zu sein scheint. Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094a6-15

²⁸⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094a21

²⁸⁹ Terence Irwin, „Classical Philosophy“, Oxford 1999, S. 250

²⁹⁰ Ob es tatsächlich so etwas wie ein „Endziel“ geben muss, um das Streben des Menschen zu erklären, ist sicher eine der am meisten umstrittenen Thesen der Aristotelischen Ethik. Vgl. auch F. Ricken, Philosophie der

Insofern, als alle Verrichtungen des menschlichen Daseins auf das Erreichen eines Gutes abzielen, müsste es für den Menschen von großem Vorteil sein, wenn er das höchste Gut – also das Endziel – kennen würde. Mit diesem Wissen könnte er seinem gesamten Streben viel effektiver die richtige Richtung geben. Dieses höchste Gut muss nach Aristoteles im Bereich des praktischen Lebens des Menschen der wichtigsten Wissenschaft zugeordnet sein: diese ist für ihn die *politische*, also die Wissenschaft vom richtigen Zusammenleben der Menschen im Staat. Zwar sei das Gute für den einzelnen Menschen und für den Staat im Prinzip dasselbe; im Staat jedoch sei es „schöner und göttlicher“.²⁹² So sieht Aristoteles wie Platon auch seine Theorie vom Guten als Bestandteil der politischen Wissenschaft. Über die Benennung dieses Gutes, nach dem sowohl der Einzelne als auch die politische Wissenschaft strebt, besteht laut Aristoteles im großen und ganzen Einigkeit:

„Da also jede Erkenntnis und jeder Entschluß nach irgendeinem Gute strebt, wonach wird nach unsrer Auffassung die politische Wissenschaft streben, und welches ist das oberste aller praktischen²⁹³ Güter? Im Namen stimmen wohl die meisten überein. Glückseligkeit nennen es die Leute ebenso wie die Gebildeten, und sie setzen das Gut-Leben und das Sich-gut-Verhalten gleich mit dem Glückseligsein.“²⁹⁴

Allerdings betont Aristoteles in diesem Zusammenhang, dass trotz Übereinstimmung die Meinungen darüber, was genau denn *inhaltlich* unter Glückseligkeit (*eudaimonia* / *happiness*) zu verstehen sei, sehr weit auseinanderliegen: „Was aber die Glückseligkeit sei, darüber streiten sie, und die Leute²⁹⁵ sind nicht derselben Meinung wie die Weisen.“²⁹⁶

Ein ganz entscheidender Aspekt an dieser Stelle ist, dass für Aristoteles zwei Sichtweisen auf das individuelle Leben dessen Qualität ausmachen: Zum einen die Binnenperspektive des

Antike, S. 141: „Dieser Begriff scheint eine bloße Konstruktion zu sein; er ist eine Idealisierung des Zielbegriffes, den wir in unseren alltäglichen technisch-praktischen Tätigkeiten gebrauchen. Ist er ein sinnvoller Begriff? Ist die handlungstheoretische Überlegung, die zu ihm führt, zwingend? Oder können wir nicht einwenden, daß die verschiedenen Ziele durch unsere Bedürfnisse und durch nicht mehr hinterfragbare, rein faktische Entscheidungen vorgegeben sind, so daß ein letztes, umfassendes Ziel sich erübrigt?“

²⁹¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094a22, vgl. auch F. Ricken, Philosophie der Antike, S. 139: „Ethik und Politik befassen sich mit dem menschlichen Handeln nicht um des Wissens, sondern um des guten Lebens willen.“

²⁹² Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094b9. Eine nähere Begründung für diese These bringt Aristoteles hier noch nicht; sie erinnert jedoch an Platons Argumentation, der ja auch die Parallele zwischen dem richtigen Funktionieren des Staatsgebildes und dem Leben des Individuums zieht (vgl. auch Kapitel 3.1.). Der Zusammenhang wird jedoch am Schluss der Argumentation klarer.

²⁹³ Man muss hier unbedingt beachten, dass Aristoteles ausdrücklich von „praktischen Gütern“ spricht (in der englischen Version: „good things to be done“, s. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, hrsg. von R. Crisp, Cambridge 2000); dass es noch ein höheres Gut für den Menschen gibt (vgl. unten, S.40), erwähnt er in diesem Zusammenhang noch nicht.

²⁹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095a14ff.

²⁹⁵ Der Begriff „Leute“ ist hier offensichtlich im Sinne von „Nicht-Weisen“ oder die „breite Masse“ gemeint, vgl. auch die englische Übersetzung: „masses“. [Griechisch: „hoi polloi“ „die Vielen“]

²⁹⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095a20f.

betroffenen Individuums, das nach einem für sich selbst guten Leben strebt („Gut-Leben“), zum anderen fordert das gute Leben auch ein „Sich-gut-Verhalten“. Nicht allein die Meinung des jeweiligen Individuums über die Qualität seines eigenen Lebens ist also ausschlaggebend, sondern es gibt zusätzlich eine externe Perspektive, da gutes Verhalten auf der Grundlage bestimmter, außerhalb des Individuums liegender Verhaltensvorgaben und Übereinkünfte innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes beurteilt wird. In der Ethik des Aristoteles gehören beide Standpunkte oder Perspektiven zur Beurteilung eines gutes Lebens zwingend zusammen: Wenn mein Handeln gut für die Gemeinschaft ist, ist es auch gut für mich; und wenn es nicht gut für die Gemeinschaft ist, ist es auch für mich nicht gut, und vice versa. Der Konflikt zwischen den Interessen des Individuums und denen seiner Mitmenschen entfällt: „Das gute Leben [...] kann vom Individuum nicht ohne die Gemeinschaft verwirklicht werden, so daß der Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus sich als vorläufig erweist.“²⁹⁷

Aristoteles betont jedoch auch, dass man bei der Untersuchung des Wesens des Guten und der Glückseligkeit zu keinen absoluten Erkenntnissen und Bestimmungen gelangen, sondern nur eine Annäherung erreichen kann. Er wählt für diese Annäherung zunächst einen recht pragmatischen Ansatz, indem er diejenigen Ansichten über das Gute untersuchen will, die „am verbreitetsten sind oder einigermaßen begründet zu sein scheinen.“²⁹⁸

Ausgehend von der Annahme, dass Glückseligkeit das ist, wonach alle Menschen streben, betrachtet Aristoteles die tatsächlich in der Realität vorfindbaren Lebensweisen der Menschen. Von diesem Erkenntnisstand aus will er Rückschlüsse auf ihre Vorstellungen von Glückseligkeit ziehen. Dabei stellt er zunächst fest, dass es primär drei Lebensformen gibt: Eine, die Lust erstrebt, eine politische und eine betrachtende.²⁹⁹ Die erste wird von der Mehrheit der Leute gewählt; sie streben ein Leben des Genusses an, was nach Aristoteles jedoch als zu erstrebende Lebensform abzulehnen ist, da sie auf einer Stufe mit dem Leben der Sklaven oder des Viehs stehe. Die politische Lebensform steht über der lustvollen; Menschen, die diese Lebensform wählen, streben nach Ehre, die ihnen aufgrund ihrer Tüchtigkeit zuteil werden soll. Doch auch diese Lebensform ist nicht die von Aristoteles gesuchte: Zum einen hängt ihr Erfolg stark von der Meinung anderer Leute ab, denn Ehre kann man nur erlangen, wenn es jemanden gibt, der einen ehrt. Das Gute jedoch sollte einen Wert an sich aufweisen und nicht von der Einschätzung anderer abhängen: „[...] vom Guten

²⁹⁷ Vgl. auch F. Ricken, Philosophie der Antike, S. 139

²⁹⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095a29f.

²⁹⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095b18f.

aber vermuten wir, dass es dem Menschen eigen ist und nicht leicht verloren gehen kann.“³⁰⁰ Und auch die Tüchtigkeit³⁰¹ könne nicht das erstrebte Gut verkörpern, da einerseits auch jemand tüchtig sein könne, der dieses nie unter Beweis stellt; und andererseits könne auch der Tüchtige derart von Schicksalsschlägen heimgesucht werden, dass niemand mehr sein Leben als glücklich bezeichnen würde.³⁰² Es bleibt also nur die betrachtende Lebensform als die richtige für das gesuchte vollkommen gute Leben übrig.³⁰³

An dieser Stelle kehrt Aristoteles zu der Frage nach dem Wesen des Guten zurück und setzt sich zunächst mit Platons Theorie von einer allem zugrundeliegenden „Idee des Guten“ auseinander. Er kommt dabei aus mehreren Gründen zu dem Schluss, dass es so etwas wie ein „gemeinsames Gutes“ nicht geben könne;³⁰⁴ und wenn es tatsächlich so etwas wie die „Idee des Guten“ gäbe, wäre sie für den Menschen nicht zu realisieren und deswegen als Leitvorstellung im Zusammenhang mit der Suche nach dem guten Leben unbrauchbar.³⁰⁵ Dennoch versucht auch er, sich dem Wesen des Guten weiter zu nähern, denn es könne ja kein Zufall sein, dass so viele Dinge mit demselben Begriff bezeichnet werden.³⁰⁶ Dabei stellt er wiederum eine „Hierarchie“ des Guten fest, denn die meisten Handlungen werden offensichtlich nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Erreichung eines übergeordneten Zieles ausgeführt:

„Wenn es also ein Ziel allen Handelns überhaupt gibt, so wäre dies das zu verwirklichende Gute, und wenn es mehrere solche Ziele gibt, dann sind es diese. [...] Das vollkommen Gute scheint aber ein Endziel zu sein. Wenn es

³⁰⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095b25f.

³⁰¹ Aristoteles' Vorstellung von Tüchtigkeit (*arete*) scheint eine andere zu sein als unsere, denn wir würden den Begriff „Tüchtigkeit“ vermutlich nur verwenden, wenn jemand sich durch sie auch auszeichnet, d.h. auch entsprechend tätig ist. (Der englische Begriff *virtue* löst dieses Problem m.E. auch nicht; mit diesem wird zwar besser dem möglicherweise passiven Charakter dieses Vermögens Rechnung getragen, doch andererseits wird bei der Verwendung des Begriffs der „Tugend“ oder „Tugendhaftigkeit“ m.E. im allgemeinen Sprachgebrauch schon eine moralische Wertung mitgedacht; diese würden wir z.B. auf die Qualität des Sehens beim Auge vermutlich nicht anwenden.)

³⁰² An dieser Stelle werden – eher nebenbei – einige wichtige Aspekte von Aristoteles' Glückseligkeitskonzeption deutlich: Zum einen spielen die äußeren Umstände in einem glückseligen Leben auf jeden Fall auch eine Rolle; zum anderen klingt hier auch wieder die Außenperspektive an, denn Aristoteles betont ja, dass auch andere Menschen ein glückseliges Leben als solches erkennen müssen, vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1099a4ff (hier nennt er das Beispiel des Priamos, der im Alter viele unverschuldete Unglücksfälle erlebt): „Wer aber solche Zufälle erlebt und im Unglück endet, den preist keiner selig.“

³⁰³ Dies ist ein Vorgriff auf seine späteren Ausführungen und an dieser Stelle etwas verwirrend, da er es sich eigentlich zum Ziel gesetzt hatte, zunächst das höchste der praktischen Güter zu bestimmen.

³⁰⁴ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1096b23f.: „Ein Gutes also, das gemeinsam wäre und als eine einzige Idee aufgefasst werden könnte, existiert nicht.“

³⁰⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1096b32ff: „Dasselbe gilt auch von der Frage nach der Idee. Auch wenn ein Gutes existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird, oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist es doch klar, dass dieses Gute für den Menschen weder zu verwirklichen noch zu erwerben ist. Nun ist es aber ein solches, was wir suchen.“

³⁰⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1096b26f.: „Das viele Gute scheint doch nicht zufällig denselben Namen zu haben.“

also nur ein einziges Endziel gibt, so wäre dies das Gesuchte, wenn aber mehrere, dann das vollkommenste unter diesen.“³⁰⁷

So gibt es offenbar Ziele, die einen intrinsischen *und* einen extrinsischen Wert haben, also um ihrer selbst *und* um eines anderen Zieles willen erstrebt werden (wie z.B. Ehre und Lust); das vollkommene Gute wird jedoch *nie* wegen etwas anderem erstrebt. Dies trifft nach Aristoteles auf die Glückseligkeit zu:

„Für etwas derartiges halten wir die Glückseligkeit, und zwar so, dass sie das Wünschenswerteste ist, ohne dass irgend etwas anderes addiert werden könnte. [...] So scheint also die Glückseligkeit das vollkommene und selbstgenügsame Gut zu sein und das Endziel des Handelns.“³⁰⁸

Aristoteles stellt jedoch gleichzeitig fest, dass auch damit über das *Wesen* der Glückseligkeit noch nichts ausgesagt ist. Um dies zu bestimmen, sei es notwendig, danach zu fragen, was denn das spezifische und konstituierende Element eines menschlichen Lebens sei, oder mit anderen Worten: dessen spezifische Funktion.

3.3.1.1 Die spezifische Funktion des Menschen

Wie Platon auch, hat Aristoteles die Vorstellung, dass jedes Ding oder Lebewesen eine bestimmte Funktion oder ihm „eigentümliche Leistung“ (*ergon*) besitzt. Deswegen sei klar, dass dieses auch auf den Menschen als Menschen zutreffen müsse:

„Oder sollte es eigentümliche Leistungen und Handlungen des Schreiners oder Schusters geben, nicht aber des Menschen, als ob er zur Untätigkeit geschaffen wäre? Sollte nicht eher so, wie das Auge, die Hand, der Fuß und überhaupt jedes einzelne Körperteil seine besondere Leistung hat, auch der Mensch neben all dem seine besondere Leistung besitzen?“³⁰⁹

Da *ergon* so verstanden wird, dass es zum einen diejenige Funktion ist, die dem jeweiligen Gegenstand „von Natur aus“ zugeordnet ist, andererseits aber auch kein anderer Gegenstand diese Funktion so gut erfüllen kann wie eben dieser, sucht Aristoteles – wie zuvor schon Platon – nach der spezifischen Leistung des Menschen. Ausgehend von seiner Seelenlehre, kommt Aristoteles dabei jedoch zu anderen Ergebnissen als Platon.

³⁰⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097a22ff.

³⁰⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097b16ff.

³⁰⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097b28ff

Die spezifische Leistung des Menschen besteht demnach im *Leben unter Betätigung des vernunftbegabten Teils der menschlichen Seele*. Der Begriff „Leben“ beinhaltet per se zwar auch einen passiven Aspekt, doch dieser ist nicht gemeint, sondern nur das aktive, tätige Leben.³¹⁰ Darüber hinaus sei klar, so Aristoteles, dass eine Funktion immer gut oder weniger gut ausgeübt werden könne und das Streben nach Perfektionierung ein Bestandteil jeder Funktion sei. Auf der Grundlage dieser Argumentation gelangt Aristoteles zu seiner *Definition des Guten für den Menschen*. Er beschreibt dieses als

„Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung, und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies außerdem noch ein volles Leben hindurch.“³¹¹

Diese Definition des Guten – und damit der Glückseligkeit – ist laut Aristoteles natürlich noch nicht sehr präzise, doch als Ausgangspunkt für die weiteren Untersuchungen oder als „erstes Prinzip“ in jedem Fall hilfreich. Dennoch muss dieses Prinzip auch an den Alltagserfahrungen überprüft werden³¹² und mit diesen im Einklang stehen³¹³ – ein Aspekt, der bei Platon gar keine Rolle spielt. Im folgenden untersucht Aristoteles wie angekündigt die verschiedenen gängigen Ansichten über das, was das Gute oder die Glückseligkeit sei.³¹⁴

³¹⁰ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1098a7

³¹¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1098a16. Die besondere Befähigung hat er ja schon vorher als die Tätigkeit der Vernunft bestimmt. (Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097 a3f.)

³¹² Das ist ein wichtiger Aspekt von Aristoteles' Methodologie: „Bei der Auseinandersetzung mit Akrasia wird Aristoteles' generelle philosophische Methode deutlich. In 1145b2-7 unterscheidet er drei Schritte der philosophischen Erörterung: Als erstes sind die verschiedenen Ansichten zum Erörterungsgegenstand zu sammeln; dies geschieht in 1145b8-20. Danach sind die aus diesen (miteinander inkompatiblen) Ansichten sich ergebenden Schwierigkeiten darzustellen, was in 1145b21-1146b5 erfolgt. In einem letzten Schritt sollen diese Schwierigkeiten dann so gelöst werden, daß möglichst viele (und vornehmlich die wichtigsten) Ansichten beibehalten werden können, denn die Schwierigkeiten aufzulösen bedeutet für Aristoteles zugleich, die Wahrheit zu finden (1146b6f). Dies unternimmt Aristoteles insbesondere in 1146b8-1147b19.“ Thomas. Spitzley, Handeln wider besseres Wissen, Berlin/ New York 1992, S.65

³¹³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1098b7ff.: „Man muss nun über diesen Begriff des Guten und der Glückseligkeit nicht nur auf Grund von Schlussfolgerungen reden und aus Beweisgründen, sondern auch aus der allgemeinen Anschauung. Denn mit der Wahrheit stimmen alle Tatsachen überein, mit dem Irrtum dagegen werden sie rasch in Widerspruch geraten.“

³¹⁴ Das Verfahren erinnert beinahe ein wenig an Rawls' Überlegungsgleichgewicht, der auch die Methode anwendet, eine bestimmte philosophische Theorie immer wieder mit verbreiteten und geteilten Alltagsintuitionen abzugleichen.

3.3.1.2 Auseinandersetzung mit einigen verbreiteten Ansichten über das Wesen der Glückseligkeit

Zunächst stellt Aristoteles heraus, dass es drei Arten von Gütern, nämlich äußere, seelische und körperliche gebe, von denen die seelischen die erstrebenswertesten seien. Dies sei von vielen bedeutenden Philosophen festgestellt worden und werde weithin akzeptiert, ebenso wie die Feststellung, dass nur *Tätigkeiten* als das gesuchte Gute und somit als Endziel in Frage kommen.³¹⁵ Auch gehe die allgemeine Auffassung davon aus, dass ein glücklicher Mensch auch ein gutes Leben führt, so dass die Bestimmung dessen, was Glückseligkeit ist, auch etwas über das gute Leben aussagt. Alle diese verbreiteten Überzeugungen stimmen demnach mit den Ergebnissen von Aristoteles' Schlussfolgerungen überein und sind mit seiner Definition des Guten bzw. der Glückseligkeit vereinbar. Ebenso beinhaltet seine Definition offensichtlich die anerkannten Meinungen darüber, was Bestandteile der Glückseligkeit sind, nämlich Tugend, Einsicht, Weisheit, Lust (*pleasure*) und äußere Güter.

Mit der Ansicht derjenigen, die die Glückseligkeit in der Tugend sehen, ist die Definition dann vereinbar, wenn sie berücksichtigt, dass zur Tugend die entsprechende Tätigkeit gehört. Aristoteles betont hier wiederum, dass die *Ausübung* der Tugend das gesuchte Gute sei; denn nur das tugendgemäße *Handeln* ist gut, nicht jedoch schon der Besitz der Tugend an sich. Nur Menschen, die gut handeln, werden dafür belohnt - womit Aristoteles gleichzeitig impliziert, dass die Belohnung – hier in Form von öffentlicher Anerkennung - ein Bestandteil der Glückseligkeit ist.³¹⁶

Auch Genuss bzw. Lust („*pleasure*“) werde – wie erwähnt – häufig als Bestandteil der Glückseligkeit genannt, und auch für Aristoteles sind Lust (bzw. Genuss) als Erfahrung des (selbst-) bewussten Teils der Seele ein Bestandteil der Glückseligkeit. Bei der Masse der Leute konfligierten die unterschiedlichen Genüsse jedoch, da diese oft im Widerstreit miteinander stehen, wenn sie nicht naturgegeben seien.³¹⁷ Die Ausübung von Tugend sei jedoch ein naturgemäßes Vergnügen und daher auch an sich genussreich, so dass nach

³¹⁵ Aristoteles sieht allerdings auch in der Betrachtung des Ewig Seienden eine Tätigkeit oder Handlung, so dass hier noch nicht viel über die tatsächliche Lebensweise des Glückseligen ausgesagt wird. Worauf es ihm an dieser Stelle ankommt ist, die gesuchte Lebensweise von der des Erstrebens äußerer Güter zu unterscheiden, vgl. auch Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1098b17ff. Die Argumentation ist allerdings meines Erachtens hier nicht ganz schlüssig.

³¹⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1099a3ff.

³¹⁷ Naturgegeben ist es z.B., meinen Hunger zu stillen; wenn ich jedoch nach einem übermäßigen Essensgenuss strebe, kann dieser im Widerstreit zu anderen Genüssen stehen, z.B. damit, direkt anschließend schwimmen zu gehen.

Aristoteles' Meinung die tugendhaften Menschen im Gegensatz zur nicht tugendhaften Masse keiner zusätzlichen Vergnügen mehr bedürfen.³¹⁸

Einer verbreiteten Auffassung nach gebe es verschiedenen Dinge im Leben, die für den Menschen erstrebenswert sind, wie das Gute, Schöne und Genussreiche, und *zusätzlich* noch die Glückseligkeit. Aristoteles sieht dies anders, wie auch Ricken feststellt:

„Aristoteles wendet [...] ein, es gebe ein Gut, das in einem das Sittlichste, Angenehmste und Nützlichste sei. Diese Kritik kann als charakteristisch für seine gesamte Ethik gelten. Sie thematisiert die Bestandteile des Glücks und fragt nach deren Beziehung. Das vollendete Gut kann nur als Ganzes gedacht werden.“³¹⁹

Aristoteles nennt jedoch eine Zusatzbedingung, die bis zu einem gewissen Grad erfüllt sein muss, wenn der Mensch glückselig werden will: Zur vollkommenen Glückseligkeit gehören auch äußere Güter hinzu; zwar nicht in dem Sinne, dass die Glückseligkeit im Erwerb äußerer Güter *besteht*, sondern in dem Sinne, dass z. B. die Ausübung eines tugendhaften Lebens ohne gewisse äußere Gegebenheiten gar nicht möglich ist:

„Es ist nämlich unmöglich oder doch nicht leicht, das Edle zu tun, wenn man keine Mittel zur Verfügung hat. Denn vieles richtet man aus durch Freunde, Reichtum oder politische Macht, die sozusagen als Werkzeuge dienen. Andererseits, wenn man bestimmter Dinge ermangelt, wie der Adligkeit, wohlgeratener Nachkommenschaft und der Schönheit, so verkümmert die Glückseligkeit.“³²⁰

Als nächstes greift Aristoteles die Diskussion um die Frage auf, ob Glückseligkeit von Gott gegeben sei oder erworben werde. Aristoteles lässt beide Möglichkeiten zu, schließt sich dabei jedoch der Meinung an, dass der Erwerb von Glückseligkeit durch das Erlernen von Tugend aus mehreren Gründen bedeutsamer ist als die Form der Glückseligkeit, die den Menschen ohne eigenes Zutun zuteil wird: Zum einen werde sie für eine größere Anzahl Menschen erreichbar, zum anderen werde sie wie eine Kunst mit Hilfe des Verstandes erworben und auch verfeinert und stelle damit etwas Wertvolleres dar. Aus diesem Grund nenne man auch nie ein Tier oder ein Kind glückselig;³²¹ diese seien nicht in der Lage,

³¹⁸ Wie dieses Ideal erreicht werden soll, erläutert er später ausführlicher (s. auch S. 16ff.)

³¹⁹ F. Ricken, Philosophie der Antike, S. 139

³²⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1099a31ff.

³²¹ Diese Auffassung scheint unseren Intuitionen zuwider zu laufen, da wir doch gerade Tiere und Kinder als „glücklich“ im Sinne von „frei von Sorgen“ bezeichnen. An dieser Stelle wird einmal mehr deutlich, dass Aristoteles' Konzept von Glückseligkeit ein ganz anderes ist als dass, was wir in der Alltagssprache gerne als ein „glückliches Leben“ bezeichnen würden. Sorglosigkeit ist kein Aspekt, dem Aristoteles Bedeutung zumisst;

vernunftgemäß ein tugendhaftes Leben zu erstreben. Zusätzlich gehört zu einem gelungenen Leben laut Aristoteles jedoch auch, dass es bis zum *Ende* glücklich ist; dies bedeutet, dass die notwendigen äußeren Bedingungen hierfür bis zum Ende gegeben sein müssen.³²²

Aus dieser Auffassung lassen sich mehrere Konsequenzen ableiten, die Aristoteles diskutiert und zum Teil widerlegt. Zum einen werde des öfteren die Meinung vertreten, dass nur das Leben bereits Verstorbener als glücklich angesehen werden könne, da man nur deren Leben im Ganzen beurteilen könne. Darüber hinaus habe das Schicksal der Nachkommen nach verbreiteter Auffassung ebenfalls Einfluss auf die Beurteilung des Erfolgs des eigenen Lebens, so dass diese Beurteilung sich im Grunde genommen sogar „post mortem“ noch ändern könnte. Beide Annahmen klingen für uns intuitiv zunächst wenig plausibel, weil wir wohl eher der Meinung sind, dass nichts, was nach dem Tod eines Menschen passiert, noch irgendeinen Einfluss auf dessen Leben haben kann. So kommt Aristoteles dann immerhin zu dem Schluss, dass derjenige, dessen Leben glücklich ist, weil er sich Zeit seines Lebens in der Ausübung tugendhafter Tätigkeiten geübt hat, niemals ein völlig unglückliches Leben haben könne:

„[...] entscheidend für die Glückseligkeit sind die tugendgemäßen Tätigkeiten [...]. Unsere Bestimmung erhält denn auch durch diese Erwägung ihre Bestätigung. Denn bei keiner der menschlichen Leistungen gibt es eine solche Beständigkeit wie bei den tugendgemäßen Tätigkeiten.[...] Wenn nun die Tätigkeiten über das Leben entscheiden, wie wir gesagt haben, so kann wohl keiner der Glückseligen unselig werden.“³²³

Aristoteles modifiziert also seine vorher getroffene Aussage, dass ein schwerer Schicksalsschlag gegen Ende des Lebens dazu führen könne, dass das Leben im ganzen nicht mehr als glücklich und somit gelungen bezeichnet würde; er trifft nun die Feststellung, dass jemand, der sein Leben lang tugendhaft handelt, damit auch den Einfluss äußerer Umstände – wenn auch nur bis zu einem gewissen Grad - ausgleichen kann:

„Denn wir meinen, dass der wahrhaft Gute und Verständige jede Art von Schicksal in guter Haltung trägt und in der gegebenen Lage stets das Beste tut [...]. Wenn das so ist, dann dürfte der Glückselige niemals unselig werden, wohl aber auch nicht vollkommen selig [...].“³²⁴

dagegen ist die Tatsache, dass wir selbst unseren Verstand benutzen, um die Glückseligkeit zu erreichen, ein wichtiger Aspekt in seinem Konzept.

³²² Vgl. z.B. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100a4ff.

³²³ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100b9ff. und 33ff.

³²⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100b35ff.

Zur vollkommenen Glückseligkeit gehören eben auch die entsprechenden äußeren Umstände hinzu, wie Aristoteles vorher schon angemerkt hat. Das gleiche gilt seiner Meinung nach für die Frage, inwieweit das Schicksal von Nachkommen und Freunden das glückselige Leben des Menschen auch nach dessen Tod noch beeinflussen kann. Aristoteles geht zwar davon aus, dass ein gewisser Einfluss auch nach dem Tod des Betroffenen nicht völlig von der Hand zu weisen ist,³²⁵ jedoch nicht in einem solchen Maße, dass die Grundqualität eines Lebens sich dadurch noch ändern könnte.

3.3.2 Glückseligkeit und Tugend

3.3.2.1 Die ethischen Tugenden

Um eine nähere Bestimmung des Wesens der Glückseligkeit geben zu können, die Aristoteles in Präzisierung seiner ersten These als „eine Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend“³²⁶ beschreibt, stellt sich nun die Frage, was genau er unter der vollkommenen Tugend versteht. Dabei stellt er zunächst fest, dass es einen irrationalen Teil in der menschlichen Seele gibt, der sich bei einem beherrschten Menschen jedoch den Vorgaben der Vernunft beugt, was man daran erkennt, dass er für Ermahnungen empfänglich ist. So bestehe die menschliche Seele aus einem rein rationalen und aus einem nicht rationalen Teil, der jedoch der Vernunft unterworfen werden kann und somit in gewisser Weise auch an dieser Teil hat.³²⁷ Analog unterscheidet Aristoteles auch die Tugenden: die einen sind rein rational oder intellektuell (dianoetisch), die anderen ethisch oder moralisch.

Die intellektuellen Tugenden werden durch Belehrung erworben, moralische (ethische) dagegen durch Gewöhnung und Ausübung.³²⁸ Sie sind uns weder von Natur schon gegeben noch können sie gegen unsere Natur entstehen; wir haben jedoch von Natur aus eine mehr oder weniger starke Disposition zu ihrer Ausbildung.³²⁹ Erst durch ihre Ausübung können sie jedoch erlernt werden:

³²⁵ So würde niemand das Leben von jemandem glücklich preisen, wenn seine Kinder alle missraten sind, auch wenn dies vor seinem Tod noch nicht erkennbar war.

³²⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1102a5f.

³²⁷ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1102b23ff

³²⁸ Laut Aristoteles leitet sich davon auch die Bezeichnung ab, s. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1103a16ff.: „Die ethische [sc. Tugend] dagegen ergibt sich aus der Gewohnheit; daher hat sie auch, mit einer nur geringen Veränderung, ihren Namen erhalten. Thomson bemerkt dazu in einer Fußnote zu dieser Passage: „The words *ethos* ‘character’ and *ethos* ‘custom’ show different grades of the same root *eth-*.“ Aristotle, The Nicomachean Ethics, übers. von J. Thomson, London 2004, S. 91

³²⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1103a23f.: „Wir sind vielmehr von Natur dazu gebildet, sie aufzunehmen, aber vollendet werden sie durch die Gewöhnung.“

„Die Tugenden dagegen erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben, wie dies auch für die sonstigen Fertigkeiten gilt. Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun [...].“³³⁰

Der richtigen Erziehung kommt daher eine nicht zu unterschätzende Aufgabe zu: „Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man gleich von Jugend auf an dieses oder jenes gewöhnt wird; es kommt vieles darauf an, ja sogar alles.“³³¹

Dabei betont Aristoteles noch einmal den praktischen Charakter seines Tugendbegriffes: Es geht nicht darum, theoretisch zu beschreiben, was Tugend sei, sondern darum, wie man ein gutes – also tugendhaftes – Leben führt. Dabei ist klar, dass die Theorie vom guten Leben keine exakte Wissenschaft in dem Sinne sein kann, dass sie auf die Beschreibung von Verhaltensweisen für konkrete Einzelsituationen abzielt; es geht vielmehr um die Darlegung grundlegender Regeln oder Prinzipien,³³² die der jeweilig vorliegenden Situation angepasst werden müssen, wie auch Ricken hervorhebt:

„Der Ethiker wäre schlecht beraten, wollte er sich die Mathematik zum Vorbild nehmen. Methode und Genauigkeit müssen vielmehr den verschiedenen Gegenstandsbereichen entsprechen. Sittliche Entscheidungen sind keine Konklusionen, die aus notwendigen Prämissen notwendig folgen. Die Ethik kann lediglich einen groben Umriß vom sittlich richtigen Handeln entwerfen; ihre Sätze sagen nicht, was notwendig und immer, sondern nur, was meistens richtig ist.“³³³

Dabei gilt laut Aristoteles auch für die Tugenden, dass es entscheidend ist, eine mittlere Haltung einzunehmen. Da jede Tugend eine bestimmte Einstellung oder ein bestimmtes Verhalten in Bezug auf einen bestimmten Umstand oder Sachverhalt bezeichnet, gibt es laut Aristoteles auch immer zwei entgegengesetzte Extreme, zwischen denen sich das richtige Verhalten bewegt. Die beiden Extreme kennzeichnen dabei schädliches oder falsches Verhalten in Bezug auf den entsprechenden Sachverhalt.³³⁴ Gleichzeitig wird das Finden des richtigen Maßes erst durch den Umgang und das Ausüben der jeweiligen Tugend ermöglicht.

³³⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1103a31ff.

³³¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1103b23ff.

³³² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1103b32ff.- Die Thomson- und die Rackham-Übersetzung sprechen von „principles“, Ross von „rules“; vgl. Aristotle, The Nicomachean Ethics, übers. v. H. Rackham, Cambridge 1983 bzw. Aristotle, The Nicomachean Ethics, transl. with an introduction by Sir David Ross, Oxford 1980; beides hat aber einen viel stärker normativen Charakter als „Einsicht“ in der deutschen Übersetzung. [„orthos logos“ – vgl.: Aristoteles. Übers. und Nachw. von Franz Dirlmeier, Anm. von Ernst A. Schmidt, [Nachdr. der] bibliogr. erg. Aufl. 1983, Stuttgart 1994, S.298ff]

³³³ F. Ricken, Philosophie der Antike, S. 139f. Vgl. auch Aristoteles 1094b13ff

³³⁴ Die Tugend der Großzügigkeit bewegt sich z.B. zwischen den beiden Extremen Geiz und Verschwendungssucht.

3.3.2.2 Die Bedeutung von Lust und Schmerz für die Erziehung zur ethischen Tugend

Eine entscheidende Rolle kommt bei der Erziehung zur Tugend, also der Gewöhnung an tugendhaftes Verhalten und dem Finden des richtigen Beurteilungsmaßstabes, Lust und Schmerz zu. Derjenige, der gemäß der richtigen ethischen Tugend handelt, handelt auch richtig im Hinblick auf Lust und Schmerz. Um mit dem angestrebten richtigen tugendhaften Verhalten auch die entsprechenden Lustempfindungen zu verbinden, ist es aber notwendig, dass der Mensch durch Erziehung die richtige Einstellung zu diesem Verhalten lernt. Von Natur aus sind Lust und Schmerz diejenigen Empfindungen, die unsere Handlungen motivieren; andererseits sind wir aber nicht dazu angelegt, den *richtigen* Dingen gegenüber Lust bzw. Schmerz zu empfinden.³³⁵ Es ist daher notwendig, dass uns dies beigebracht wird:

„So bezieht sich also die ethische Tugend auf Lust und Schmerz. Denn wegen der Lust tun wir das Schlechte, und wegen des Schmerzes versäumen wir das Gute. Also müssen wir gleich von Jugend an dazu erzogen werden, wie Platon sagt, dass wir Freude und Schmerz empfinden, wo wir sollen. Denn darin besteht die rechte Erziehung.“³³⁶

Aristoteles erkennt also Lust und Schmerz die entscheidende motivierende Rolle jeder menschlichen Handlung zu, stellt aber gleichzeitig fest, dass von Natur aus den Handlungen oft die „falschen“ - also nicht die gewollten - Empfindungen zukommen, was durch die richtige Erziehung mit einem entsprechenden System von Belohnung und Bestrafung geändert werden kann.³³⁷ Allerdings stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien sich entscheidet, welche Handlungen gut oder schlecht sind, da die intrinsische Wertigkeit, die Aristoteles den Tugenden im Hinblick auf das Glück des Menschen zusprechen möchte, ihnen ja offensichtlich nicht von Natur aus gegeben ist. Diese Frage kann im Bezugssystem der aristotelischen Ethik nur beantwortet werden, wenn man sich vor Augen führt, dass Aristoteles keine Unterscheidung zwischen dem Glück des Einzelnen und dem Wohl der Gemeinschaft macht. Dass den „richtigen“ Handlungen die „richtigen“ Empfindungen zukommen, ist sowohl für das tugendhafte Leben des Einzelnen als auch für das Zusammenleben in der Gemeinschaft zentral: „Also ist auch aus diesem Grunde die ganze

³³⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1104b20: „Die Menschen werden schlecht durch Lust und Schmerz, indem sie das eine erjagen, das andere meiden, und zwar entweder was man nicht soll oder wie man nicht soll [...]“

³³⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1104b9ff.

³³⁷ Eine meiner Meinung nach überraschend modern anmutende Ansicht, die an pädagogische Konditionierungstheorien erinnert.

Untersuchung auf Lust und Schmerz konzentriert, sowohl was die Einzeltugend³³⁸ als auch was die Staatsordnung betrifft.³³⁹ Gut sind diejenigen Handlungen, die dem Zusammenleben in der Gemeinschaft förderlich sind.

3.3.2.3 Gattungsbestimmung und Ausprägung der ethischen Tugenden

Im folgenden bestimmt Aristoteles, welcher seelischen „Gattung“ die (ethische) Tugend zuzurechnen ist. Da er Gefühle/Leidenschaften und Fähigkeiten ausschließt, kommt er zu dem Schluss, dass es sich um eine Verhaltensdisposition handelt.³⁴⁰ Das entscheidende Merkmal, das Verhaltensdispositionen zukommt, ist, dass sie eine bestimmte Haltung (z. B. gegenüber Gefühlen) kennzeichnen; diese Gefühle können wir nicht oder nicht immer beeinflussen, wie wir uns zu ihnen verhalten hingegen schon. Auch hier spielt der Aspekt, dass Tugend nicht etwas schon von Natur aus Vorhandenes ist, eine zentrale Rolle. Daraus folgt unter Zugrundelegung der Ausgangstheorie der spezifischen Funktion des Menschen, dass die menschliche Tüchtigkeit - also die Tugend - diejenige Eigenschaft ist, die den Menschen zu einem guten Menschen macht und ihn seine Funktion adäquat erfüllen lässt, d.h. je tugendhafter jemand lebt und sich verhält, desto besser wird er auch seiner Aufgabe als Mensch gerecht, und ein desto besseres Leben führt er auch. Wie bereits oben erwähnt, ist es dabei entscheidend, dass der Mensch lernt, mit dem richtigen tugendhaften Verhalten in den Umständen entsprechendes Mittelmaß zwischen zwei Extrempositionen einzunehmen, wobei dieses jedoch keinesfalls schematisch und unabhängig vom Kontext gesetzt werden darf. Das gleiche Maß kann in einem Fall zu viel, in einem anderen Fall zu wenig sein, wie Ricken anmerkt:

„Die Mitte zu treffen besagt nicht mehr als das unter den gegebenen Umständen Richtige zu finden. Es handelt sich um eine Leerformel, die Aristoteles bewusst gebraucht, um anzuzeigen, daß was hier und jetzt zu tun richtig ist nicht aus Prinzipien deduziert werden kann.“³⁴¹

³³⁸ Im Englischen „morality“ (Thomson) bzw. „virtue“ (Ross/ Rackham) [bei Dirlmeier „Ethik“, im Original „arete“].

³³⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1105a10ff.

³⁴⁰ Hier gibt es Unterschiede in der Übersetzung: Der griechische Ausdruck „hexis“, übersetzt mit Disposition oder Eigenschaft, kennzeichnet laut Thomson jedoch einen „gesicherten oder voll entwickelten Zustand oder Gewohnheit“, wobei ich der Meinung bin, dass die Übersetzung als „disposition“ nicht stark genug ist. Die häufig anzutreffende deutsche Übersetzung von „hexis“ durch „feste Grundhaltung“ scheint mir eine deutlich gefestigtere Einstellung zu bezeichnen, als es im Begriff „Neigung“ zum Ausdruck kommt, weswegen ich diesen Ausdruck hier zutreffender finde.

³⁴¹ F. Ricken, Philosophie der Antike, S. 147

An dieser Stelle kommt der *Vernunft* im Sinne der Urteilsfähigkeit des Menschen eine entscheidende Bedeutung zu. Mit ihrer Hilfe kann nämlich entschieden werden, welches das in einer bestimmten Situation erforderliche, angemessene Maß ist.³⁴² Daraus leitet Aristoteles eine Definition von Tugend ab:

„Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde.“³⁴³

3.3.2.4 Die Haltung des Individuums zur ethischen Tugend

Eine Handlung ist allerdings nur dann tugendhaft, wenn sie mit der entsprechenden *Einstellung* ausgeführt wird, d. h., ob jemand wirklich tugendhaft handelt, lässt sich an der Ausführung der Handlung alleine nicht erkennen:

„Im Bereich der Tugenden geschieht etwas nicht schon dann auf gerechte oder besonnene Weise, wenn die Tat sich irgendwie verhält, sondern erst wenn auch der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung handelt: erstens wissentlich, dann auf Grund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache selbst willen, und drittens, wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist.“³⁴⁴

Andererseits betont Aristoteles wiederholt, dass die Einsicht in tugendhaftes Verhalten alleine noch niemanden tugendhaft macht; nur wer sich auch wirklich durch Handlungen auszeichnet, darf tugendhaft genannt werden.

Dem tugendhaften Menschen kommt ein hohes Maß an Eigenverantwortung und Autonomie zu, denn er zeichnet sich ja nicht dadurch aus, dass er sich in bestimmten Situationen schematisch an bestimmte Regeln hält, sondern dass er in Einzelfällen entscheiden kann, was das richtige Handeln ist und dann dementsprechend handelt.³⁴⁵ Dieser so genannte

³⁴² Aristoteles geht in seiner Bestimmung der intellektuellen Tugenden noch genauer auf die Rolle der Vernunft ein.

³⁴³ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1106b37ff. Vgl. auch Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1106a22ff: „Dessen [sc. des Menschen] Trefflichkeit ist dann jene feste Grundhaltung, von der aus er tüchtig wird und die ihm eigentümliche Leistung in vollkommener Weise zustande bringt.“

³⁴⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1105a29ff. Diese Auffassung wird durchaus nicht von allen Philosophen, die sich mit dem Tugendbegriff auseinandersetzen, geteilt. Bei den Utilitaristen ist das Entscheidende einer Handlung z.B. nur ihre Auswirkungen, wogegen ihre Motivation keine Rolle spielt, sofern diese nicht bestimmte über die Handlung hinausgehende Konsequenzen nach sich zieht (z.B. als Anstoß für weitere Handlungen o.ä.).

³⁴⁵ Vgl. auch Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Indiana (2) 1984, S. 150: „An Aristotelian Theory of the virtues does therefore presuppose a crucial distinction between what any particular individual at any particular time takes to be good for him and what is really good for him as a man. [...] The exercise of such judgement is not a routinizable application of rules.“

„aristotelische Partikularismus“ ist eines der entscheidenden und distinktiven Merkmale der aristotelischen Ethik, wie auch Sherman betont:

„In Aristotelian ethics there is explicit emphasis on deliberating about the particulars of a case [...]. We are reminded regularly by Aristotle of the limitations of rules and procedures, and of the shortfalls of misplaced rigor.“³⁴⁶

Da das tugendhafte Handeln dasjenige Handeln ist, das gelobt wird, andererseits aber nur freiwilliges Handeln lobenswert ist, kann auch nur der freiwillig Handelnde wahrhaft tugendhaft sein. Unfreiwillig handelt jemand zum einen dann, wenn er durch Gewalt dazu gezwungen wird, d.h., wenn der Ursprung der Handlung außerhalb von ihm selbst liegt,³⁴⁷ wobei die Unterscheidung manchmal nicht zweifelsfrei zu treffen ist.³⁴⁸ Unfreiwillig handelt jemand zum anderen aus Unwissen, wobei Aristoteles an dieser Stelle zunächst weiter unterscheidet zwischen unfreiwilligem (im engeren Sinne) und nicht-freiwilligem Handeln. Handelt jemand unwissend schlecht oder falsch, bereut dies aber hinterher nicht, so sollte sein Handeln nicht-freiwillig genannt werden; bei dem, der die Handlung bereut, wäre diese wirklich unfreiwillig.³⁴⁹

Ferner trifft Aristoteles auch die Unterscheidung zwischen Handlungen, die *aus Unwissenheit* ausgeführt werden, und Handlungen von jemandem, der unwissend *ist* (z.B. jemand, der betrunken ist und aus diesem Grund eine bestimmte Handlung ausführt). Diese Unterscheidung ist wiederum im Hinblick auf Lob und Tadel wichtig: Ein schlechter Mensch, der diese Bezeichnung zu Recht trägt, handelt nicht *aus Unwissenheit* schlecht, denn das würde bedeuten, dass er nicht wissen *kann*, was das richtige Handeln wäre. Dies trifft auf Fälle zu, in denen er keine Möglichkeit hat, das Wissen über die Qualität einer Tat zu erwerben (z.B. wenn ich etwas Falsches esse in der festen Überzeugung, dass es sich um etwas anderes handelt, und ich auch keine Möglichkeit habe, diesen Irrtum zu bemerken³⁵⁰). Der Betrunkene hätte aber wissen können, dass seine Handlung falsch ist, wenn er sich nämlich gar nicht erst betrunken hätte.³⁵¹

³⁴⁶ Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge 1997, S. 239. Dies ist auch einer der entscheidenden Aspekte, der die aristotelische von der kantischen Tugendethik unterscheidet, wie Sherman im weiteren detailliert darlegt.

³⁴⁷ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1109a2f. und 1110b16f.

³⁴⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1109a10f.

³⁴⁹ Nur die unfreiwillige Handlung ist nicht tadelnswert, wogegen die nicht-freiwillige zu tadeln ist; Aristoteles sagt dies zwar an dieser Stelle nicht explizit, es scheint mir aber aus seinen Ausführungen zu folgen.

³⁵⁰ Einige Beispiele bringt Aristoteles in 1111a6ff.

³⁵¹ Handelt jemand aus selbst verschuldeter Unwissenheit falsch (z.B. aus Trunkenheit) und bereut er es nicht, so wird er dafür sogar noch stärker bestraft als wenn er aus anderen Gründen falsch gehandelt hat (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1113b30ff.). – Hier scheint ein anderes Verständnis von Eigenverantwortung vorzuliegen, denn in unserer Rechtsprechung führt Trunkenheit u.U. ja sogar eher zu Strafmilderung!

Handelt jemand jedoch wirklich *aus Unwissenheit*, d.h. er hat keine Möglichkeit, Kenntnis darüber zu erlangen, dass seine Tat falsch ist, könne man ihn – zumindest in Bezug auf die betreffende Handlung – nicht tadeln und ihn auch nicht als schlechten Menschen bezeichnen. Unwissenheit kann es in Bezug auf die Elemente einer Handlung (Akteur, Akt, Objekt oder Mittel der Handlung, manchmal auch das Instrument, das Ziel und die Art der Handlung) geben, und wenn dies zusammen mit nachfolgender Reue vorliegt, war eine Handlung unfreiwillig und damit nicht tadelnswert. Auf ein weiteres Phänomen des falschen Handelns geht Aristoteles später (im siebten Buch) noch einmal ausführlich ein: Hier geht er der Frage nach, ob jemand, der *weiß*, welches die richtige Handlung wäre, trotzdem gegen dieses Wissen eine andere Handlung ausführen kann. Der Ausdruck, den er hierfür benutzt, ist *akrasia* (Unbeherrschtheit).³⁵² Diese bezieht sich auf ein Nachgeben der übermäßigen Begierde nach „körperlichen Genüssen“ und in einem übertragenen Sinne auch nach Ruhm und Ehre etc. Platons bzw. Sokrates' Auffassung nach sei dies unmöglich,³⁵³ was Aristoteles jedoch anders sieht:

„Sokrates kämpfte nämlich überhaupt gegen den Begriff der Unbeherrschtheit und erklärte, es gebe sie gar nicht; denn keiner, der die richtigen Überzeugungen habe, würde gegen das beste handeln, sondern nur aus Unwissenheit. Diese Behauptung widerspricht offensichtlich den Phänomenen [...]“.³⁵⁴

Er kommt zu dem Schluss, dass der Akratiker zwar auf eine Art tatsächlich wissend ist, als er *eigentlich* weiß, dass die Handlung, die er gerade durchführt, falsch ist. Es kann sogar sein, dass er dies äußert. Dennoch dürfe man diese Äußerungen nicht wirklich ernst nehmen, sondern müsse sie so auffassen, wie man Äußerungen von Betrunkenen oder Schauspielern auffasst.³⁵⁵ In diesem Sinne handelt der Unbeherrschte zum Zeitpunkt der Handlung also *unwissend*, wie Aristoteles vorher für den Betrunkenen definiert hat:

„Unwissend ist der Akratiker insofern, als er zur Zeit des akratischen Handelns kein Wissen davon hat, was zu tun am besten ist, welches auf seine Handlung Einfluß nehmen könnte (und würde), d.h., er hat kein *aktuelles* Wissen von der Konklusion des Syllogismus der Vernunft. Allerdings *fehlt* ihm das Wissen

³⁵² Im Deutschen ist „Unbeherrschtheit“ die am weitesten verbreitete Übersetzung, im Englischen „incontinence“. Gemeint ist ein „Handeln wider besseres Wissen“, vgl. T. Spitzley, Handeln, S.63

³⁵³ In der Forschung wird diese Einstellung Sokrates' als das „Sokratische Paradox“ bezeichnet, welches Spitzley folgendermaßen wiedergibt: „Wenn jemand b tut und b für ihn nicht am besten ist, so folgt daraus, daß er nicht weiß, was für ihn am besten ist.“ (S. 1f.) Zu einer näheren Auseinandersetzung mit dem sokratischen Paradox s. T. Spitzley, Handeln, S. 29ff; vgl. auch Platon, Protagoras, In: ders., Sämtliche Werke Bd.1, 351b-358e

³⁵⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1145b25ff.

³⁵⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1147a23ff.: „Man muß also annehmen, daß die Unbeherrschten so reden wie die Schauspieler.“

nicht, sondern er hat davon – wenn vielleicht auch nicht dispositionales – zumindest höherstufig- dispositionales Wissen. Doch damit ist Aristoteles zufolge klarsichtige Akrasia unmöglich.“³⁵⁶

Gründe der Unbeherrschtheit können zum einen in einer Schwäche des Betroffenen gegenüber seinen Begierden, bzw. einer Schwäche der Vernunft des Betroffenen, die Begierden im Zaum zu halten, liegen, als auch in der Impulsivität des Handelnden, d.h. er nimmt sich gar nicht die Zeit, über seine Handlung nachzudenken. Jedoch liegt in beiden Fällen eine selbst verschuldete Unwissenheit vor, weswegen sein Handeln auch freiwillig und damit zu strafen ist.

Jedoch ist auch die Freiwilligkeit nicht das eigentliche Merkmal des tugendhaften Handelns, sondern Aristoteles schränkt dies noch weiter ein und betont, dass die *Entscheidung* das zentrale Kriterium zur Beurteilung einer Handlung bzw. des Handelnden ist:

„Da wir nun das Freiwillige und das Unfreiwillige bestimmt haben, haben wir in der Folge von der Entscheidung zu sprechen. Denn dies scheint der Tugend am eigentümlichsten zu sein und noch mehr als die Handlungen ein Urteil über die Charaktere zu ermöglichen.“³⁵⁷

Dabei bestimmt Aristoteles das Treffen von Entscheidungen als eine Teilmenge dessen, was er als das Freiwillige bezeichnet. Eine Entscheidung beruht zwar immer auf Freiwilligkeit,³⁵⁸ andererseits beinhaltet aber nicht jede freiwillige Handlung auch eine Entscheidung (so handeln z.B. auch Kinder oder Tiere freiwillig, aber nicht mit Entscheidung). Die Entscheidung im aristotelischen Sinn bezieht sich auf jeden Fall nicht auf das *Ziel* einer Handlung – dieses ist Gegenstand des *Wollens* –,³⁵⁹ sondern auf die Mittel, die zu diesem Ziel führen.³⁶⁰ Darüber hinaus können wir nur über Handlungen entscheiden, von denen wir glauben, dass sie auszuführen auch in unserer Macht stehen, so dass Aristoteles letztendlich Entscheidung als das „überlegende Streben nach den Dingen [...], die in unserer Gewalt

³⁵⁶ T. Spitzley, Handeln, S. 109

³⁵⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1111b4ff.

³⁵⁸ Problematisch sind Handlungen, die zwar gewaltsam erzwungen werden, bei denen der Handelnde jedoch Handlungsalternativen hat. Diese beinhalten sowohl einen Aspekt der Freiwilligkeit als auch der Unfreiwilligkeit, weswegen Aristoteles der Meinung ist, dass sie zwar eigentlich „gemischt“ seien, doch eher den freiwilligen zuzuordnen, auch wenn der Handelnde nicht die Möglichkeit hat, *nicht* zu handeln. (Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1110a4ff.)

³⁵⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1113a16ff.- Aristoteles betont jedoch auch hier, dass das eigentliche Ziel des Wollens, nämlich das „wahrhaft Gute“, nur von den Weisen auch richtig erkannt werden kann; die anderen Menschen können zwar ein Endziel haben, auf das sie ihr Streben richten, dies *erscheint* ihnen aber nur als das Gute. - Bei Hobbes findet sich später eine ähnliche Idee, wenn er das, wonach die Menschen streben, als ein „zukünftiges anscheinendes Gut“ (vgl. T. Hobbes, Leviathan, Frankfurt 6, 1994, S. 66) bezeichnet.

³⁶⁰ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1112b13ff.

stehen“³⁶¹ definiert. Damit ist eindeutig festgelegt, dass es nur an uns selbst liegt, ob wir tugendhaft sind und damit ein gutes Leben führen. Wenn ich mich in bestimmten Situationen, in denen ich verschiedene Handlungsoptionen habe, jeweils bewusst für diejenige Handlung entscheide, die ich für die richtige im Sinne von tugendhaft halte, bin ich auch tugendhaft; handle ich jedoch beispielsweise immer rein intuitiv, ohne mir über den Wert meiner Handlungen Gedanken zu machen, ist dieses Handeln auch nicht tugendhaft, und ich bin es auch nicht.

3.3.2.5 Der Stellenwert von Lust und Schmerz im Hinblick auf die einzelnen Tugenden und die Glückseligkeit insgesamt

Liegt die Tugend nun in der Regel in der Entscheidung für die Mitte, so stellt Aristoteles auch fest, dass es Leidenschaften und Handlungen gibt, bezüglich derer die Mitte *nicht* die richtige Haltung ist. Dies gilt für Verhaltensweisen oder Handlungen, die schon an sich schlecht sind, ohne dass es von ihnen ein zuviel oder zuwenig geben muss, wie Neid oder Mord.³⁶²

Im folgenden geht Aristoteles ausführlicher auf die einzelnen Tugenden ein. Besondere Beachtung verdient im Rahmen dieser Untersuchung dabei seine Einschätzung von Lust und Schmerz, denn der Begriff der *eudaimonia*, die laut Aristoteles das Endziel allen menschlichen Handelns ist, wird fälschlicherweise oft mit Lustmaximierung gleichgesetzt:

„It is standard practise to use ‚happiness‘ to translate *eudaimonia*. This is reasonable, but it may be misleading. We tend to suppose that happiness is to be identified with feeling happy, hence with feeling pleased, and hence with pleasure. This tendency, however, gives us a false impression of *eudaimonia*. [...] Indeed, one major dispute in Greek ethics is about the relation of pleasure to *eudaimonia*, or (equivalently) about its relation to the ultimate human good.“³⁶³

Für Aristoteles sind das Streben nach Lust und die Vermeidung von Schmerz jedoch keinesfalls das Ziel des Lebens, sondern er führt Lust und Schmerz zunächst als Gefühle wie viele andere auch auf. Zu diesen muss der Mensch, der ein gutes Leben führt, die richtige tugendhafte Einstellung gewinnen. Er muss also auch hier nach der „Mitte“ streben und eine

³⁶¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1113a11f.

³⁶² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1107a7ff.

³⁶³ T. Irwin, Classical Philosophy, S. 255. - Aristoteles selbst scheint diese Auffassung manchmal auch zu vertreten, vgl. ders., Rhetorik, München (2) 1987, 1360b4-29: „So sei denn die Glückseligkeit *ein mit Tugend verbundener angenehmer Zustand* oder *Selbstgenügsamkeit bei den Lebensbedürfnissen* oder *das freudvollste mit Sicherheit verbundene Leben* oder *ein Überfluß an Besitz und Gesundheit verbunden mit dem Vermögen, derartiges zu bewahren und zu erwerben* [...]“. Es spricht jedoch einiges – oder eigentlich alles – dafür, dass Aristoteles hier nur einige gängige Ansichten wiedergibt, die er selbst so nicht teilt.

Einstellung kultivieren, die allgemeine Prinzipien in klug abgewogene einzelfallbezogene Urteile umsetzt:

„Bei Lust und Schmerz, freilich nicht in jedem Falle und weniger beim Schmerz, heißt die Mitte Besonnenheit, das Übermaß Zügellosigkeit. Mangelhaft in Richtung auf die Lust sind die Menschen kaum.“³⁶⁴

Im Zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* setzt er sich noch einmal ausführlich mit dem Verhältnis von Lust und dem Gut, nach dem alles strebt, auseinander. Dass Lust und Schmerz eine wichtige Stellung im menschlichen Leben einnehmen, erkennt er vorbehaltlos an; er nennt sie auch als Steuerungsmechanismen zur Erziehung zu richtigem tugendhaften Verhalten, wobei der Erziehung eine zentrale Stellung in seinem Konzept vom guten Leben zukommt.³⁶⁵ Dass Lust und das Gute gleichzusetzen seien, wie viele meinen, lehnt er allerdings ab, wobei er die Lust durchaus als erstrebenswertes Gut ansieht.³⁶⁶ Wäre die Lust jedoch tatsächlich das Endziel allen Strebens, dann würde dies auch bedeuten, dass einer maximal lustvollen Handlung oder einem maximal lustvollen Gefühl nichts mehr hinzugesetzt werden könne, das dieses Gefühl oder diese Handlung noch besser machen würde. Dies trifft aber nach Aristoteles' Auffassung offensichtlich nicht zu:

„Denn alles ist, verbunden mit einem anderen Gute, wünschbarer als für sich allein. [...] das angenehme Leben ist wünschbarer mit der Einsicht als ohne sie, und wenn also das gemischte Leben besser ist, so ist die Lust nicht das höchste Gut. Denn das höchste Gut kann nicht wünschbarer werden, wenn ihm irgend etwas anderes beigefügt wird.“³⁶⁷

Gleichzeitig verwirft er auch – und nimmt damit fast schon die Kritik an später von Epikur aufgestellten Thesen vorweg – die Auffassung, dass die Lust an sich immer erstrebenswert sei, da sie zur Beseitigung eines naturgemäßen Mangels führe. Dagegen spreche, dass es viele Lüste gibt, die überhaupt nicht im Bezug zu einem Mangel bzw. dessen Beseitigung stehen.³⁶⁸ Andererseits widerlegt Aristoteles jedoch auch die These, dass Lust an sich oder auch nur bestimmte Lüste etwas Schlechtes seien, denn dann würden z.B. nicht sowohl alle irrationalen

³⁶⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1007b4ff.

³⁶⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1127a19ff.: [...] darum erzieht man ja auch die jungen Menschen, indem man sie mit Lust und Schmerz lenkt. Auch für die ethische Tugend scheint es überaus wichtig zu sein, dass man sich freut, woran man soll, und haßt, was man soll.“

³⁶⁶ Hier deckt sich seine Ansicht mit der Platons.

³⁶⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1172b28ff.- Diese Ausgangsthese würde Epikur z.B. überhaupt nicht teilen!

³⁶⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1173b8ff.

als auch alle rationalen Wesen danach streben.³⁶⁹ Wenn eine Lust an sich schlecht ist, dürfe sie auch gar nicht unter den Begriff der Lust fallen, da dieser Ausdruck nach Aristoteles' Auffassung immer etwas Positives bezeichnet.³⁷⁰ Gleichzeitig scheint es Dinge zu geben, die erstrebenswert sind, ohne dass man sie mit Lust verbindet. Diese Betrachtung kommt in Aristoteles' folgender Einschätzung von Lust zum Ausdruck:

„Daß also die Lust nicht das höchste Gute ist und daß nicht jede Lust wünschbar ist, scheint klar zu sein; ebenso, dass einige Formen der Lust wünschbar sind, die sich von den andern der Art und dem Ursprung nach unterscheiden.“³⁷¹

Wichtig ist im Zusammenhang von Aristoteles' Untersuchung über das gute Leben auch die von ihm hergestellte Verbindung zwischen Tätigkeit oder Handlung und Lust, da der Tätigkeit in seinem Konzept eine ganz zentrale Stelle zukommt. Die Lust an der Tätigkeit gehört zu dieser spezifischen Tätigkeit in dem Sinne hinzu, dass ich sie in der Regel umso besser ausübe, je mehr Lust ich zu ihrer Ausübung habe. In diesem Sinne erleichtert sie sowohl deren Ausübung bzw. Vervollkommnung:

„Die Tätigkeit wird durch die ihr eigentümliche Lust gemehrt. Wer mit Lust arbeitet, wird jedes Einzelne besser beurteilen und genauer erfassen können; [...] jeder macht in seiner eigenen Arbeit Fortschritte, wenn er an ihr Freude hat.“³⁷²

Daraus leitet sich auch die qualitative Beurteilung der Lust ab: Diejenige Lust, die eine als gut bewertete Tätigkeit begleitet, ist gut, und diejenige Lust, die eine als schlecht bewertete Tätigkeit begleitet, ist schlecht.³⁷³ Da wiederum die Bewertung einer Tätigkeit von dem spezifischen *ergon* des jeweiligen Gegenstandes oder Lebewesens abhängt, folgt daraus, dass

³⁶⁹ Ob dies wirklich so plausibel ist, bleibt allerdings die Frage; Aristoteles müsste sich hier evtl. auch den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses gefallen lassen, einer deskriptiven Eigenschaft von Lebewesen ohne weitere Begründung normativen Charakter zuzusprechen.

³⁷⁰ Auch diese Meinung wird nicht ohne weiteres geteilt, geht man doch allgemein davon aus, dass es durchaus schädliche Lüste geben kann. Aristoteles scheint jedoch eine andere Definition zugrunde zu legen.

³⁷¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1173a7ff. Meiner Meinung nach besagt das allerdings nicht, dass ich auch immer Lust an einer Tätigkeit habe, wenn ich sie ausübe; es kann z.B. passieren, wenn ich im Garten sitze und lerne, dass ich zwar sehr viel Lust daran habe, im Garten zu sitzen, nicht jedoch zu lernen, so dass mir das Lernen nicht erleichtert wird.

³⁷² Aristoteles, Nikomachische Ethik 1175a32ff.

³⁷³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1175b24ff: „Da nun die Tätigkeiten sich nach Gut und Schlecht unterscheiden und die einen wünschbar sind, die anderen zu meiden, die dritten neutral, so verhalten sich die Arten der Lust entsprechend.“ Wenn ich also Lust dabei empfinde, meiner Mutter im Haushalt zu helfen, ist diese Lust etwas Gutes *an sich*; wenn ich dagegen Lust empfinde, wenn ich die Nachbarskatze quäle, ist diese Lust *an sich* schlecht.

verschiedene Lebewesen verschiedene Arten von Lust haben.³⁷⁴ Andererseits stellt Aristoteles fest, dass es unter den Menschen sehr große Unterschiede gibt, was die Lustempfindungen betrifft:

„Beim Menschen freilich gibt es keine geringen Unterschiede. Denn dieselben Dinge freuen den einen und schmerzen den andern und sind dem einen schmerzlich und verhasst, dem andern angenehm und willkommen.“³⁷⁵

Dies führt natürlich zu dem Problem, entscheiden zu müssen, welche Arten von Lust, d.h. mit welchen Tätigkeiten verbundene Lustempfindungen, nun für den Menschen erstrebenswert sind und welche nicht.³⁷⁶ Aristoteles muss diese Frage beantworten, um sich gegen den Vorwurf der Beliebigkeit seines Glückseligkeitskonzeptes wehren zu können. Dabei nennt er keine speziellen Arten von Lust oder Unlust, die zu suchen bzw. zu meiden sind, sondern verweist auch hier wieder auf den Tugendhaften, dessen Beispiel als Schablone dienen soll: „Gelten dürfte in allen diesen Fällen das, was dem Tugendhaften so erscheint.“³⁷⁷ Dass es natürlich viele Menschen gibt, deren Lustempfindungen nicht mit denen des Tugendhaften übereinstimmen, ist klar;³⁷⁸ diese Lüste tragen den Namen dann aber zu Unrecht, denn nur das, was der Tugendhafte als lustvoll würdigt, darf auch wirklich so genannt werden.³⁷⁹

„Mag nun der vollkommene und glückselige Mensch eine oder mehrere Tätigkeiten haben, so werden jedenfalls die diese Tätigkeiten vollendenden Lustempfindungen im eigentlichen Sinne die Lust des Menschen heißen [...].“³⁸⁰

³⁷⁴ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1176a3ff.: „Es scheint jedes Lebewesen eine eigene Lust zu besitzen, wie es auch eine eigene Aufgabe hat. Denn diese richtet sich nach der Tätigkeit.“ - Ich verstehe diese Passage so, dass z.B. ein Vogel mehr Lust beim Singen, eine Katze dagegen beim Mäusefangen empfindet, je nachdem, was eben ihr jeweiliges *ergon* ist.

³⁷⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1176a10ff.

³⁷⁶ Dass zunächst die Lustempfindungen erstrebenswert sind, die mit den tugendhaften Handlungen einhergehen, scheint einleuchtend zu sein; ich denke, es geht Aristoteles darüber hinaus auch um die Bewertung von Lustempfindungen, die nicht so ohne weiteres in diese Kategorie eingeordnet werden können, wie z.B. bestimmte Freizeitbeschäftigungen o.ä.

³⁷⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1176a16f.

³⁷⁸ Es wäre beispielsweise denkbar, dass jemand maßloses Essen als lustvoll empfindet, womit er in der Regel ja nicht der Gesellschaft schadet, sondern nur sich selbst; hier dient der Tugendhafte als Vorbild, indem er diese Art von Lust ablehnen würde.

³⁷⁹ Hier sieht man eine sehr deutliche Parallele zu Mill, der ja in Abgrenzung von Bentham zeigen will, dass bestimmte Handlungen oder Tätigkeiten wertvoller sind als andere. Da ihm im Rahmen der utilitaristischen Theorie ein Bezugspunkt fehlt, an dem er diese Qualitätsunterschiede als objektiv darstellen kann, führt auch er den Tugendhaften als Vorbild an (vgl. Kap. 3.9.1.2).

³⁸⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1176a27ff.

In jedem Fall ist es aber nicht die Lust als solche, deretwegen eine bestimmte Tätigkeit ausgeübt wird; sie begleitet diese zwar und vervollkommnet die Tätigkeit, ist jedoch nicht das Endziel des Handelns, wie auch McIntyre zusammenfasst:

„Aristotle’s characterization of enjoyment as supervening upon successful activity enables us to understand *both* why it is plausible to treat enjoyment – or pleasure or happiness – as the *telos* of human life *and* why nonetheless this would be a mistake. The enjoyment which Aristotle identifies is that which characteristically accompanies the achievement of excellence in activity. [...] Hence generally to seek to excel is to aim at doing that which will be enjoyable, and it is natural to conclude that we seek to do that which will give us pleasure and so that enjoyment or pleasure or happiness is the *telos* of our activity. But it is important to note that the very same Aristotelian considerations which lead us towards this conclusion debar us from accepting any view which treats enjoyment or pleasure or happiness as a criterion for guiding our actions. Just because enjoyment of a highly specific kind [...] supervenes upon each different type of successfully achieved activity, the enjoyment of itself provides us with no good reason for embarking upon one type of activity rather than another.“³⁸¹

Diese Art von Lustempfindungen, die bestimmte Tätigkeiten begleitet, bezieht sich allerdings auf die seelischen Lustempfindungen, die Aristoteles von den körperlichen unterscheidet.³⁸² Die tugendhafte Haltung als Haltung der Mitte zu Lust und Schmerz, die Aristoteles Besonnenheit nennt, meint aber nicht die seelische, sondern nur einen eingeschränkten Teil der körperlichen Lust: „Besonnenheit und Zügellosigkeit betreffen jene Lustarten, an denen auch die übrigen Lebewesen teilhaben und die darum sklavisch und tierisch erscheinen. Es sind Tasten und Schmecken.“³⁸³ In diesem Zusammenhang setzt Aristoteles sich auch mit den Begierden auseinander: Diese sind entweder allgemein (wie z.B. Essen) oder speziell (wie z.B. die Begierde nach Zigaretten).³⁸⁴ Die allgemeinen Begierden können sich in ihrem Grad und ihrer Bedeutung zwar von Mensch zu Mensch oder auch von Nation zu Nation etc. unterscheiden, sind aber trotzdem allgemein, weil jeder Mensch sie in einem gewissen Maße hat. Ihre Befriedigung bedeutet Beseitigung eines Mangels,³⁸⁵ wobei es natürlich auch vorkommen kann, dass sie in zu starkem Maß befriedigt werden.³⁸⁶ Die meisten Verfehlungen

³⁸¹ A. MacIntyre, *Virtue*, S. 160

³⁸² Vgl. Aristoteles 1117b29ff: „Es seien also von den körperlichen die seelischen Lustempfindungen unterschieden, wie etwa Lust an Ehre oder am Lernen.“

³⁸³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1118a23ff.

³⁸⁴ Der deutsche Text spricht hier auch von „natürlich“ und „künstlich“, das macht jedoch m.E. überhaupt keinen Sinn! Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1118b8

³⁸⁵ Dies ist auch Epikurs Auffassung von der Lust, die Aristoteles aber nur einer Teilmenge der zu befürwortenden Lustempfindungen zuspricht.

³⁸⁶ Dieser Möglichkeit scheint Aristoteles jedoch ein erstaunlich geringes Gewicht bzw. Verfehlungspotential zuzuschreiben; im Unterschied zu vielen anderen Philosophen geht er nur am Rande darauf ein.

begehen die Menschen jedoch in Bezug auf die von Aristoteles so genannten speziellen oder individuellen Lustempfindungen.³⁸⁷

Derjenige, der diesen Begierden nachgibt, wird zügellos oder willensschwach genannt; bei ihm gehorchen die Begierden nicht mehr der Vernunft, wie sie es sollten:

„[...] wenn die Begierden groß und heftig sind, so drängen sie die Überlegung beiseite. Darum sollen sie maßvoll und selten bleiben und der Vernunft in keiner Weise sich widersetzen. [...] Denn wie das Kind nach dem Befehl des Lehrers leben muß, so auch das Begehrende nach der Vernunft. Darum muß auch das Begehrende beim Besonnenen mit der Vernunft übereinstimmen.“³⁸⁸

Dabei ist es Aristoteles wichtig zu betonen, dass die Begierden nicht etwas sind, dem der Mensch hilflos ausgeliefert ist. Für ihn steht es in der Macht des Menschen, die Begierden zu kontrollieren, so dass jeder, dem dieses nicht gelingt, nicht tugendhaft handelt und zu tadeln ist.³⁸⁹

3.3.2.6 Nähere Beschreibung der wichtigsten ethischen Tugenden

Die Tapferkeit nennt Aristoteles ebenso wie die Besonnenheit eine Tugend, die einerseits dem vernunftlosen Teil der Seele angehört.³⁹⁰ Die Tapferkeit ist durch eine mittlere Position – nämlich zwischen Furcht und sinnloser Zuversicht oder Tollkühnheit³⁹¹ – gekennzeichnet. Doch obwohl sie eigentlich eine Tugend des vernunftlosen Seelenteils ist, ist ihre Ausübung ohne den Einfluß der Vernunft nicht denkbar. Gerade der besonnene und tapfere Mensch zeichnet sich also dadurch aus, dass bei ihm die Vernunft herrscht.³⁹² Dabei wird auch diese Tugend nicht um ihrer selbst willen ausgeübt, sondern weil sie einem höheren Zweck dient.³⁹³ Ein Verhalten, das in einer bestimmten Situation den richtigen Weg zwischen Feigheit und Tollkühnheit wählt, bezeichnet Aristoteles als die Tugend der Tapferkeit; es gibt jedoch noch fünf weitere Verhaltensweisen, denen der Begriff der Tapferkeit zugeschrieben wird. Dabei

³⁸⁷ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1118b21ff. „Bei den individuellen Lustempfindungen gibt es aber viele und vielfache Fehler. Denn wer auf etwas versessen ist, heißt so, weil er sich an Dingen freut, wo man es nicht soll, oder allzu sehr oder auf vulgäre Weise oder nicht, wie man soll.“

³⁸⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1119b9ff.

³⁸⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1119a21ff.

³⁹⁰ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1117b22ff: „Denn diese zwei Tugenden [sc. Besonnenheit und Tapferkeit] scheinen dem vernunftlosen Teil der Seele anzugehören.“ Es ist allerdings auch nicht ganz klar, inwieweit er hier die Meinung Platons wiedergibt, vgl. Fußnote zu dieser Stelle in der Thomson-Übersetzung.

³⁹¹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1115b24ff.

³⁹² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1102b28ff: „Es scheint aber auch dies [sc. das Vernunftwidrige in der menschlichen Seele] an der Vernunft teilzuhaben, wie wir gesagt haben. Denn im beherrschten Menschen gehorcht es ja der Vernunft. Und vielleicht noch folgsamer ist es beim Maßvollen und Tapferen. Dort stimmt alles mit der Vernunft überein.“

³⁹³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1115b19ff.

kommt die staatsbürgerliche Tapferkeit der beschriebenen Tugend am nächsten, denn für Aristoteles ist der *Beweggrund* des Handelns, nämlich ein Streben nach etwas Höherem, ausschlaggebend für ihre Klassifizierung als Tugend.³⁹⁴ Alle anderen so genannten tapferen Verhaltensweisen sind dies nach Aristoteles in Wahrheit nicht oder nur zum Teil, weil sie zwar „aussehen“ wie das Verhalten von Tapferen, jedoch aus anderen Beweggründen durchgeführt werden.³⁹⁵

An der Tugend der Tapferkeit lässt sich jedoch – wie Aristoteles sagt – auch erkennen, dass nicht jede Tugend mit Freude verbunden ist; der Tugendhafte wird z.B. in bestimmten Fällen sein Leben aus Tapferkeit aufgeben, obwohl gerade *sein* Leben gut und voller Freude ist.³⁹⁶ Damit kann Freude also nicht das Endziel des Handelns und des guten Lebens sein.

Auch auf die übrigen (so genannten) Tugenden geht Aristoteles im einzelnen sehr ausführlich ein. Interessant im Rahmen dieser Untersuchung ist die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Ehre, die Aristoteles als „das größte der äußeren Güter“³⁹⁷ bezeichnet. Derjenige, der die richtige Einstellung ihr gegenüber hat, ist „großgesinnt“, was sich durch ein entsprechendes Verhalten äußert. Allerdings ist nur der Tugendhafte in Wahrheit der Ehre würdig.³⁹⁸ Kommen zu den Tugenden noch die entsprechenden materiellen Güter hinzu, wird die Ehre noch vermehrt.³⁹⁹

Im Weiteren setzt Aristoteles sich ausführlich mit der Gerechtigkeit auseinander, an deren Ausübung sich gemäß Platon das gute Leben per definitionem ablesen lässt. Aristoteles bemüht sich zunächst um eine Begriffsbestimmung: „Wir sehen nun, daß alle jenes Verhalten Gerechtigkeit nennen, auf Grund dessen die Menschen fähig sind, gerecht zu handeln, und dies auch tun und wollen.“⁴⁰⁰ Unter Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit wird jedoch Unterschiedliches verstanden. Aristoteles betont, dass mit diesem Begriff in der Regel zum einen der Gehorsam bzw. Ungehorsam dem positiven Recht gegenüber gemeint ist.⁴⁰¹

³⁹⁴ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1116a26ff.

³⁹⁵ Im Gegensatz zu utilitaristischen Positionen ist also nicht (nur) die Handlung bzw. deren Folgen an sich ausschlaggebend dafür, ob sie als eine tugendhafte Handlung angesehen wird.

³⁹⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1117a29ff. –Dieses Argument könnte man insofern widerlegen, als man argumentieren kann, dass der Tapfere sein Leben vielleicht ja um der größeren Freude am Ruhm aufgibt, und in Ansätzen scheint dies bei Aristoteles auch durchzuklingen (1117a27ff.); dies würde jedoch bedeuten, dass der Betreffende dem Leben nach seinem Tod mehr Bedeutung beimisst, als man nach der bisherigen Argumentation des Aristoteles annehmen würde.

³⁹⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1123b19f.

³⁹⁸ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1123b27fff. oder 1124a25f

³⁹⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1124a25

⁴⁰⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1129a6ff. –Wichtig ist, dass für Aristoteles Gerechtigkeit kein abstrakter Begriff ist, wobei der Begriff „Verhalten“ hier auch nicht ganz korrekt gewählt ist; gemeint ist eher eine Disposition oder eine Grundhaltung (Dirlmeier) zu einem bestimmten Verhalten (s.u.).

⁴⁰¹ Im Deutschen würde man wohl beim Verstoß gegen das positive Recht eher von „ungesetzlichem“ als von „ungerechtem“ Verhalten sprechen.

Andererseits wird jemand in einer Situation als ungerecht bezeichnet, der sich anderen gegenüber einen Vorteil verschafft, also unfair handelt, und wer dies nicht tut, wird als gerecht bezeichnet.⁴⁰² Entscheidend für Aristoteles' Gerechtigkeitskonzeption ist aber in jedem Fall ihr *sozialer* Charakter, denn sie bezieht sich niemals auf den sie ausübenden Menschen allein, sondern beschreibt immer sein Verhalten in der Gemeinschaft. In diesem Sinne ist sie auch die „vollkommene Tugend“⁴⁰³ und sogar die Tugend schlechthin. Gerechtigkeit und Tugend scheinen demnach identisch zu sein, und sie sind es laut Aristoteles auch insofern, als beide Begriffe das gleiche richtige Verhalten bezeichnen. Der Begriff der Gerechtigkeit meint dieses Verhalten jedoch in der Ausübung gegenüber anderen, wobei der Begriff der Tugend eher so etwas wie die geforderte und zugrundeliegende Einstellung bezüglich dieses Verhaltens beschreibt.⁴⁰⁴

Von dieser von ihm so genannten (Un-)Gerechtigkeit als *gesamter* Tugend unterscheidet Aristoteles die (Un-)Gerechtigkeit als *Teil* der Tugend, die zwar den gleichen Namen trägt, aber eigentlich unterschiedliches bezeichnet. Gerechtigkeit als Teil der Tugend kommt bei der Verteilung von Gütern bzw. deren Anordnung zum Tragen und ist somit die Art der Gerechtigkeit, die vorher auch mit „Fairness“ bezeichnet wurde.⁴⁰⁵ Die Bedeutung, die Aristoteles diesem Punkt beimisst, erkennt man an seinen ausführlichen und mathematisch untermauerten Darlegungen. Hier sieht man auch, dass Aristoteles einen recht pragmatischen Zugang zum Gerechtigkeitsbegriff hat, da er betont, dass die Ausübung jener Art von Gerechtigkeit, wie sie z.B. beim Vertragsschluss zum Tragen kommt, von nicht zu unterschätzender Bedeutung sei, da der Gütertausch die Basis jeder Gesellschaft sei:

⁴⁰² Die deutsche Übersetzung spricht von „ungleich“ (Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1129a35) anstelle von „unfair“, was man so zunächst nicht versteht; Dirlmeier weist jedoch darauf hin, dass Aristoteles den Begriff „gleich“ hier im Sinne von „gemäß dem Wert [des Empfängers]“ verwendet, was wiederum der Idee der Fairness nahe kommt; es kann unterschiedliche Maßstäbe für die Beurteilung von „Gleichheit“ geben (S. Dirlmeier-Kommentar S. 323)

⁴⁰³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, z.B. 1129b26ff.: „Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend, aber nicht schlechthin, sondern im Hinblick auf den anderen Menschen.“ – Hier findet sich ein weiterer deutlicher Unterschied zu Platon, der unter Gerechtigkeit zwar *auch* versteht, dass jeder seinen ihm vorherbestimmten Platz in der Gemeinschaft einnimmt und diesen Begriff damit interpersonell definiert; zum anderen jedoch die Gerechtigkeit gerade auch intrapersonell in der Wohlgeordnetheit der Seele des einzelnen Individuums ausmacht. (Vgl. z.B. Platon, Der Staat, 443d)

⁴⁰⁴ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1130a11ff, wobei ich die deutsche Übersetzung, die die Tugend als „ein bestimmtes Verhalten schlechthin“ bezeichnet, wieder einmal extrem verwirrend finde; der englische Text benutzt den in meinen Augen folgerichtiger erscheinenden Begriff des „moral state“ (Barnes) oder „disposition of a certain kind“ (Rackham); Dirlmeier bezeichnet diese Einstellung m.E. auch treffender als eine „persönliche Haltung ohne weitere Bestimmung“ oder „ethische Werthaftigkeit“.

⁴⁰⁵ Und die Art, gegen die Sokrates so vehement spricht („jedem das Seine geben“); allerdings liegt der Schwerpunkt bei Aristoteles auch noch etwas anders.

„Denn durch die proportionale Vergeltung bleibt der Zusammenhang des Staates gewahrt.[...] wenn es das nicht gäbe, so gäbe es keinen Austausch von Leistungen, durch den doch die Gemeinschaft beisammenbleibt.“⁴⁰⁶

Diese beiden Formen der Gerechtigkeit – als Form der „vollkommenen Tugend“ und als Fairness im Gütertausch – machen zusammen das „Gerechte an sich“ aus:

„Die Gerechtigkeit ist also jene Tugend, durch die der Gerechte sich für das Gerechte entscheidet und danach handelt und sich im Verhältnis zu anderen oder anderen im Verhältnis zueinander nicht so zuteilt, daß er sich selbst vom Wünschbaren mehr, dem anderen weniger gibt, und vom Schädlichen umgekehrt, sondern daß er nach der proportionalen Gleichheit verfährt, und dies auch bei anderen untereinander.“⁴⁰⁷

Dieses Gerechtigkeitskonzept muss jedem Gesetz in einer Gemeinschaft zugrunde liegen; andernfalls ist das Gesetz nicht gerecht.

Auch in diesem Zusammenhang betont Aristoteles den Aspekt der Freiwilligkeit bzw. der Willensentscheidung, die eine Tat zu einer gerechten oder ungerechten macht: Nur derjenige, der mit voller Absicht eine ungerechte Tat als solche begeht, ist auch ein Ungerechter.⁴⁰⁸

3.3.2.7 Die Bedeutung der intellektuellen Tugenden für das richtige Streben des Menschen

Welchen Stellenwert misst Aristoteles bei der Frage nach dem guten Leben den von ihm so bezeichneten rationalen oder intellektuellen Tugenden zu? Um seine Ansicht zu erläutern, greift er noch einmal seine bereits mehrfach geäußerte Auffassung auf, dass das richtige Verhalten in Bezug auf eine Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen sei. Es reicht nun aber noch nicht aus, diesen Grundsatz zu kennen, so wie es beispielsweise auch nicht ausreicht zu wissen, dass man weder zu viel noch zu wenig essen soll; man muss diesen Grundsatz auch entsprechend anwenden und umsetzen können (das würde auf das Beispiel des Essens bezogen heißen, man müsste zum einen wissen, welche Menge im je vorliegenden Fall die richtige ist, und zum anderen, welche Nahrungsmittel zu wählen sind etc.):

⁴⁰⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1132b34ff

⁴⁰⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1133a1

⁴⁰⁸ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1136a1ff

„Darum ist es auch hinsichtlich der seelischen Eigenschaften nicht genug, wenn der genannte Grundsatz richtig ist. Es muß auch bestimmt werden, welches die rechte Einsicht ist und wie sie zu charakterisieren ist.“⁴⁰⁹

Gemäß Aristoteles' Vorstellung vom Aufbau der Seele werden das Handeln und die Wahrheitserkenntnis durch die drei Fähigkeiten der Wahrnehmung, der Vernunft und des Strebens bestimmt, wobei nur die letzten beiden als Handlungsprinzipien im Sinne eines Ursprungs der jeweiligen Handlung in Frage kommen.⁴¹⁰ Ein Leben zu führen, in dem man sich um die Ausübung der ethischen Tugenden bemüht, ist Akt der menschlichen Willensentscheidung; diese wiederum ist das überlegende Streben im Hinblick auf die Verfolgung eines bestimmten Zweckes⁴¹¹ (in diesem Fall des guten und glückseligen Lebens). Um aber den richtigen Zweck erkennen zu können bzw. die richtigen Mittel, um diesen Zweck zu erreichen, bedarf es der überlegenden Vernunft, die allein in der Lage ist, das Wahre zu erkennen - was in diesem Fall heißt, man muss die richtigen Ziele erkennen und beurteilen können, ob die angestrebten Handlungen adäquat sind, um diese Ziele zu erreichen. Dies bedeutet, die ethische Tugend ist die Willensentscheidung⁴¹² für bestimmte Handlungen, die wiederum von der abwägenden Vernunft bestätigt werden.⁴¹³ Diese Fähigkeit oder dieses Vermögen ist nach Aristoteles das entscheidende Element, welches den Menschen zum Menschen macht: „So ist denn die Willensentscheidung entweder strebende Vernunft oder vernünftiges Streben, und das entsprechende Prinzip ist der Mensch.“⁴¹⁴

3.3.2.8 Die fünf intellektuellen Tugenden und ihre Zuordnung zur Vernunftseele

Aristoteles nennt im folgenden fünf Wege der Wahrheitserkenntnis der menschlichen Vernunftseele, die zur Einsicht in das richtige tugendhafte Verhalten beitragen, nämlich Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Geist.⁴¹⁵ Der vernunftbegabte Teil der menschlichen Seele wird nochmals unterteilt: Mit dem einen Teil der Vernunft setzen wir uns

⁴⁰⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1138b33ff

⁴¹⁰ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139a18ff

⁴¹¹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139a31ff: „Prinzip des Handelns als Ursprung der Bewegung (nicht als Zweck) ist der Wille; Prinzip der Willensentscheidung ist das Streben und der Begriff des Zweckes.“

⁴¹² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1106a37: „Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung“.

⁴¹³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139a22: „Wenn nun die ethische Tugend ein Verhalten des Willens ist und der Wille ein überlegendes Streben, so muß also die Einsicht wahr und das Streben richtig sein, wenn die Willensentscheidung gut werden soll, und es muß eines und dasselbe vom Denken bejaht und vom Streben gesucht werden.“

⁴¹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139b4f

⁴¹⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139b15. Der Begriff „Geist“ wird im Englischen mit „intuition“ bzw. „intelligence“ übersetzt, was einmal mehr der Sache näher zu kommen scheint. Dirlmeiers Übersetzung mit „praktisches Können, wissenschaftliche Erkenntnis, sittliche Einsicht, philosophische Weisheit und intuitiver Verstand“ ist zwar komplizierter, trifft das Gemeinte jedoch wohl auch deutlich besser.

mit den Dingen auseinander, die veränderlich sind. Dies ist der überlegende Teil. Der andere Seelenteil befasst sich mit den unabänderlichen Gegenständen und ist somit der betrachtende.⁴¹⁶ Jedem dieser Seelenteile kommt wiederum eine bestimmte Tugend zu.

Die Wissenschaft (*episteme*) ist prinzipiell lehrbar; sie bezieht sich auf induktive, erste Prinzipien, aus denen deduktiv Schlüsse ableitet werden.⁴¹⁷ Die Kunst (*techne*) bringt etwas hervor, das es vorher nicht gab und das prinzipiell so oder auch anders hätte hervorgebracht werden können. Kunst ist es aber nur dann, wenn es auf die richtige Weise hervorgebracht wurde.⁴¹⁸

Sehr ausführlich setzt Aristoteles sich mit der Bedeutung der „praktischen Klugheit“ (*phronesis*) auseinander. Als in dieser Hinsicht klug bezeichnet man demnach Menschen, die beurteilen können, welche Handlungen für sie gut und richtig sind, wobei es nicht so sehr um die Beurteilungen *einzelner* Handlungen zur Erreichung eines entsprechenden Partikularziels, sondern um die Ausrichtung auf ein gutes Leben insgesamt geht.⁴¹⁹ Praktische Klugheit wird folglich definiert als „[...] ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten [...] im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist.“⁴²⁰ Da sie sich im Unterschied zur Wissenschaft per definitionem nicht mit induktiv erlernbaren, feststehenden und notwendigen Prinzipien, sondern mit Dingen befasst, die auch anders sein könnten, ist sie die Tugend des überlegenden Vernunftteiles der Seele.⁴²¹ Dabei ist Klugheit sehr eng mit der politischen Wissenschaft (im Sinne des Vermögens, einen Staat oder auch einen Haushalt gut zu leiten) verwandt, wenn sie auch nicht völlig mit ihr übereinstimmt.

Anhand welcher Fähigkeit erkennen wir aber nun die feststehenden Prinzipien? Hier kommen weder die Klugheit noch die Wissenschaft (die sich ja auf diese Prinzipien bereits bezieht)

⁴¹⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139a3ff. – An dieser Stelle spricht der deutsche Text anstelle von „betrachtendem“ vom „forschenden“ Seelenteil, was meiner Meinung nach keinen Sinn macht, zumal auch später meist die Bezeichnung „betrachtend“ verwendet wird. (Dirlmeier verwendet jedes Mal den Begriff der Betrachtung.)

⁴¹⁷ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139b18ff

⁴¹⁸ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1140a20ff: „Die Kunst ist also, wie gesagt, ein mit richtiger Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten, die Kunstwidrigkeit ein mit falscher Vernunft verbundenes hervorbringendes Verhalten.“ Woran man dann allerdings *am Ergebnis* erkennen kann, wann etwas kunstgemäß oder kunstwidrig ist, wird nicht näher erläutert; darüber hinaus scheint unserem Denken die Vorstellung, dass die Kunst als solche ein Mittel der Wahrheitserkenntnis ist, doch nicht immer auf alle Bereiche zutreffend zu sein.

⁴¹⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1140a25ff; „Der Kluge scheint das für ihn Gute und Zuträgliche recht überlegen zu können, nicht das Gute im einzelnen, etwa was für die Gesundheit oder die Kraft gut ist, sondern was das gute Leben im ganzen angeht.“

⁴²⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1140b4ff

⁴²¹ Daraus folgt im Grunde ja auch, dass das für den Menschen Gute nie feststeht und „erkannt“ werden kann, sondern immer Gegenstand fortwährenden Abwägens ist. So kann ich es als richtig erkannt haben, dass es wünschenswert und sinnvoll und gut ist, wenn Menschen nie lügen; trotzdem kann es Situationen geben, in denen die Klugheit in einer bestimmten Situation erkennt, dass es besser ist, zu lügen als nicht zu lügen. Ich kann mir also nie sicher sein, dass etwas, was in einer bestimmten Situation gut ist, nicht in einer anderen schlecht ist, und muss immer wieder neu abwägen.

noch die Kunst (bei der es ja überhaupt keine Prinzipien gibt) in Frage. Das gleiche gilt für die Weisheit (*sophia*), denn auch diese geht von den unabänderlichen Tatsachen, dem notwendig Seienden, *aus* und beschäftigt sich mit diesen. Es bleibt also nur der Geist (*nous* oder der passendere aus dem Englischen übertragene Ausdruck Intuition oder Intelligenz bzw. intuitiver Verstand oder Vernunft), womit Aristoteles jenen Teil der Vernunft bezeichnet, der allein zum Erkennen der unveränderlichen Prinzipien befähigt, wie Ricken zusammenfasst:

„Der deduktive Beweis setzt die induktive Erkenntnis der Prinzipien voraus. Sie ist Aufgabe der intuitiven Vernunft [...]. Für den Aristotelischen Begriff der Induktion ist kennzeichnend, daß die intuitive Vernunft fähig ist, aufgrund wiederholter Beobachtungen einen Sachverhalt als notwendig zu erfassen. [...] Durch einen Abstraktionsprozeß gewinnen wir aus gleichartigen Erfahrungen allgemeine Prinzipien, die die Vernunft als notwendig erkennt.“⁴²²

Worin unterscheidet sich nun die Weisheit von den bisher genannten Fähigkeiten? Im allgemeinen Sprachgebrauch wird – wie Aristoteles anmerkt - mit „weise“ jemand bezeichnet, der eine bestimmte Kunstfertigkeit perfekt beherrscht. Der Begriff der Weisheit müsse sich nach Aristoteles jedoch nicht zwangsläufig auf eine bestimmte Fähigkeit beziehen,⁴²³ sondern scheint eher ein allgemeines Vermögen zu sein, eine Perfektion jeden Wissens:

„So wird denn die Weisheit die genaueste der Wissenschaften sein, und der Weise soll nicht bloß wissen, was sich aus den Prinzipien ergibt, sondern er soll auch hinsichtlich der Prinzipien selbst die Wahrheit kennen. So wird also die Weisheit Geist und Wissenschaft sein und als Haupt der Wissenschaften die ehrwürdigsten Gegenstände haben.“⁴²⁴

Hierin ist die Weisheit auch der Klugheit deutlich überlegen und von ihr unterschieden, da die Klugheit sich auf das Richtige und Gute für das Leben des einzelnen Menschen bezieht. In dieser Hinsicht kann laut Aristoteles sogar von manchen Tieren gesagt werden, dass sie klug sind, da sie erkennen und unterscheiden können, was für sie gut oder schlecht ist. Darüber hinaus gibt es unterschiedliche Handlungsweisen, die als klug bezeichnet werden, da sie von der jeweiligen Situation bzw. Person oder auch Art abhängen. Jemand, den man in einer Hinsicht klug nennt, braucht dies nicht in jeder anderen Hinsicht auch zu sein. So können Menschen aufgrund unterschiedlichster Handlungsweisen – zu Recht - als klug bezeichnet werden. Von der Weisheit gibt es jedoch nur eine Form, nämlich die, die mit Hilfe von Geist

⁴²² F. Ricken, Philosophie der Antike, S. 148. Eine sicherlich nicht unumstrittene These...

⁴²³ Im Deutschen verwendet man den Begriff m.E. sowieso nicht in dieser Weise; im griechischen bezeichnet der Begriff der *sophia* jedoch „traditionsgemäß hohes Können in Handwerk und Kunst (bildende Künste, Dichtung) und höchste Erkenntnis“ (s. Dirlmeier S. 332)

⁴²⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1141a16

(Intuition) und Wissenschaft das erfasst, was naturgemäß das Wertvollste ist.⁴²⁵ Damit sind Geist und Wissenschaft sowie Weisheit als die vollendete Form der beiden Fähigkeiten die Tugenden des betrachtenden Seelenteils, da sie sich mit dem notwendig Seienden befassen; Kunst und Klugheit hingegen, die sich mit veränderlichen Dingen beschäftigen, sind die Tugenden des überlegenden Seelenteils.

Mehr oder weniger untergeordnete Fähigkeiten des Verstandes, die zum Erkennen von Wahrheit benötigt werden, sind Wohlüberlegtheit, Verständigkeit, Urteilsfähigkeit und Überlegung.⁴²⁶ Alle diese Fähigkeiten ermöglichen das kluge Verhalten im Umgang mit anderen Menschen.

Sind auch diese Fähigkeiten dem Menschen von Natur aus gegeben, so ist doch niemand durch den Besitz dieser Fähigkeiten allein weise; um dies zu werden, bedarf es der Erfahrung der Anwendung dieser Fähigkeiten, weshalb ein Mensch erst von einem bestimmten Alter an weise sein kann.

3.3.2.9 Die Bedeutung der intellektuellen Tugenden für die Glückseligkeit

Nun hat es aber den Anschein, als bräuchte man die intellektuellen Tugenden überhaupt nicht, um ein gutes Leben zu führen: Die Weisheit befasst sich mit Dingen, die nichts mit dem glückseligen Leben zu tun haben; die Klugheit befasst sich zwar mit diesen Dingen, aber das Entscheidende für ein glückseliges Leben ist die *Ausübung der Tugenden*. Da diese jedoch Verhaltensdispositionen sind, scheint die Klugheit hier auch nicht weiter zu helfen.⁴²⁷

Dagegen argumentiert Aristoteles, dass die Tugenden Weisheit und Klugheit als spezifische Tugenden der Seele an sich schon wünschbar wären, selbst wenn sie keine Auswirkungen auf das glückselige Leben hätten.⁴²⁸ Da sie aber Auswirkungen *haben*, mache die Weisheit durch ihren Besitz und ihre Ausübung allein schon glückselig.⁴²⁹ Der Klugheit kommt sogar eine weitere, ganz entscheidende Bedeutung zu: So kann der Tugendhafte zwar das richtige Ziel seines Strebens auch ohne Klugheit erkennen; die Mittel, dieses Ziel zu erreichen, werden ihm aber von der Klugheit aufgezeigt:

⁴²⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1141b3ff

⁴²⁶ Die entscheidenden Feinheiten der einzelnen Dispositionen lassen sich nur sehr schwer bestimmen und übersetzen, was im Rahmen dieser Untersuchung meines Erachtens jedoch auch nicht erforderlich ist.

⁴²⁷ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1143b17ff.

⁴²⁸ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1144a1

⁴²⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1144a4f. Ich finde dies im Rahmen von Aristoteles' Konzeption nicht ganz schlüssig, da er ja mehrfach betont, dass zur Glückseligkeit auch noch andere Elemente dazu gehören; man müsste dies hier vielleicht so lesen, dass zumindest nicht die *vollkommene* Glückseligkeit gemeint ist

„Ferner kommt das Handeln durch die Klugheit und die ethische Tugend zustande. Denn die Tugend macht, daß das Ziel richtig wird, und die Klugheit, daß der Weg dazu richtig wird.“⁴³⁰

Die ethische Tugend ist uns im Sinne einer Charakterdisposition angeboren; doch nur, wenn sie auch von der Klugheit unterstützt wird, die ihre Ausübung als richtig erkannt hat, wird sie von einer natürlichen Tugend zur eigentlichen Tugend im vollen Sinn des Wortes. Das heißt, wenn jemand mit einer starken Disposition zum tugendhaften Verhalten geboren würde und sich auch sein ganzes Leben lang entsprechend verhielte (was nach Aristoteles' Meinung jedoch sowieso so gut wie nie vorkommt), so übt er noch nicht die gesuchte vollkommene Tugend aus; nur, wenn er dies vermittels seiner Klugheit auch als gut und richtig erkannt hat und mit ihrer Hilfe die richtigen Handlungen wählt, handelt er vollkommen tugendhaft. Ethische Tugend ist zwar die spezifische Tugend des nicht-rationalen Teils der menschlichen Seele, kann jedoch ohne die Kapazität des rationalen Seelenteils nicht adäquat ausgeübt werden, wie auch Sherman betont:

„[...] he [sc. Aristoteles] goes on to say that there are separate excellences of each part [sc. der Seele] and that these can be taken up *ad seriatim*. Excellence of the nonrational part is excellence of character, that is, moral virtue [...], excellence of the rational part is intellectual virtue (both practical and theoretical) [...] his account of moral virtue in the earlier books makes it clear that moral virtue itself depends on the capacities of practical reason and cannot be understood independently of them.“⁴³¹

Einige Denker (so z.B. der platonische Sokrates) gehen davon aus, dass alle Tugenden Formen von Klugheit seien. Dies trifft nach Aristoteles nicht zu. Klugheit gehöre zwar unabänderlich zur richtigen Tugend dazu, Klugheit und Tugend sind jedoch nicht dasselbe. Unumstritten sei jedoch, dass die beiden sich gegenseitig bedingen:

„Es ergibt sich also aus dem Gesagten, daß man nicht in einem wesentlichen Sinne gut sein kann ohne die Klugheit, noch klug ohne die ethische Tugend.“⁴³²

Daraus folgt laut Aristoteles gleichzeitig, dass es logisch unmöglich ist, von den Tugenden nur eine oder mehrere, nicht jedoch alle wahrhaft zu besitzen; dies mag zwar auf die natürlichen Tugenden zutreffen, nicht jedoch auf die „eigentlichen Tugenden“, denn wenn man eine von ihnen wahrhaft besäße, so besäße man auch die entsprechende Klugheit, und

⁴³⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1144aa7ff

⁴³¹ N. Sherman, Necessity, S.242

⁴³² Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1144b31ff

besäße man diese, besäße man auch die übrigen Tugenden, weil man ihre Notwendigkeit erkannt hätte.⁴³³

Dennoch nimmt die Weisheit einen höheren Stellenwert ein als die Klugheit; denn diese benötigt nicht die Weisheit, sondern sorgt im Gegenteil erst dafür, dass Weisheit entstehen kann. In der Hierarchie ist die Klugheit der Weisheit also unterlegen.

3.3.3 Glückseligkeit und Freundschaft

Ein weiterer Aspekt spielt in Aristoteles' Konzeption eines gelungenen Lebens eine kaum zu überschätzende Rolle. Die Rede ist von der Freundschaft, ohne die ein gutes Leben offensichtlich nicht denkbar wäre, denn

„[...] sie ist eine Tugend oder doch mit der Tugend verbunden; außerdem gehört sie zum Notwendigsten im Leben. Denn keiner möchte ohne Freunde leben, auch wenn er alle übrigen Güter besäße.“⁴³⁴

Aristoteles nennt zunächst einige pragmatische Gründe, warum man der Freunde bedarf: Sie helfen bei der Bewahrung und Verteidigung des Besitzes, geben Beistand im Unglück, sind Ratgeber etc.⁴³⁵ Es ist allerdings auch zu beachten, dass der Begriff der Freundschaft, wie Aristoteles ihn benutzt, weiter geht als der Begriff, den wir heute verwenden; unter den aristotelischen Begriff fällt jede Form des zwischenmenschlichen nicht konfliktbeladenen Kontakts und Austausches;⁴³⁶ er geht damit deutlich über den platonischen Freundschaftsbegriff hinaus.⁴³⁷

⁴³³ Dies scheint intuitiv nicht ganz plausibel, denn man kann sich ja eigentlich gut vorstellen, dass jemand eine bestimmte Tugend besitzt (z.B. Tapferkeit), eine andere jedoch nicht (er ist z.B. geizig). In Aristoteles' Konzept ist seine Auffassung jedoch m.E. schlüssig, da ich die *wahre* Tapferkeit nur besitzen kann, wenn ich vermittels meines Verstandes eingesehen habe, dass es richtig ist, tapfer zu handeln, und wenn mein Verstand mir *das* sagt, sagt er mir nach aristotelischer Auffassung auch, dass es richtig ist, großzügig zu sein und die übrigen Tugenden auszuüben.

⁴³⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1155a3ff. Ob dies wirklich so ist, sei dahingestellt...

⁴³⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1155a6ff.

⁴³⁶ Vgl. Friedo Ricken, *Gemeinschaft Tugend Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben*, Stuttgart 2004, S. 78: „Das deutsche Wort ‚Freundschaft‘ ist zu eng, um das von Aristoteles mit dem griechischen Wort *philia* Gemeinte zu bezeichnen. [...] Der Aristotelische Begriff der Freundschaft erstreckt sich soweit wie der der Gemeinschaft; in jeder Form der Gemeinschaft findet sich Freundschaft.“

⁴³⁷ Vgl. auch G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, München 1973, S. 97: „*Philia* ist in allen diesen Fällen eines nicht, nämlich die Liebe zum ‚ersten Liebenswerten‘, zu dem Platons ‚Lysis‘ führt, sondern eine je verschieden strukturierte menschliche Beziehung und Gemeinschaft. Das Liebenswerte [...] ist das den Menschen als gut Erscheinende, konkret dreifach unterschieden als das Schöne und das um seiner selbst willen gewollte Gute, als das Lustbringende und Vergnügungsgewährende, sowie als das Nützliche; Anlaß also, weshalb die Menschen einander befreunden, ist bei Aristoteles immer ein ins Zwischenmenschliche transponiertes ‚Gut‘.“

Auch die Ausübung der ethischen Tugenden ist ohne Bezug auf andere Menschen, auf das Leben in der Gemeinschaft, gar nicht möglich, wie Kenny zusammenfasst:

„[...] Aristotle seems to claim that with only solitary concerns, without the excellence that consists in having an appropriate regard for the good of others, a human being will lack not just one important end, he will lack all of the excellences – for each is, as he says, a thing ,in relation to others (*pros heteron*) as well as in relation to oneself (*pros hauton*)’. One cannot choose the excellent activities of moderation, courage, generosity as ends in themselves without also choosing the good of others as an end.“⁴³⁸

Freundschaft im Sinne des Zusammenlebens in der Gemeinschaft spielt als Grundannahme der gesamten Theorie Aristoteles’ eine wichtige Rolle.⁴³⁹

Aristoteles stellt darüber hinaus fest, dass Freundschaft an sich schon ein Gut sei. Allerdings gibt es verschiedene Arten von Freundschaft: Die aus Nutzen, die aus Lust bzw. um des Angenehmen willen, oder die wahre Freundschaft, die es nur unter Tugendhaften gibt. Da allein Tugendhafte auch ein gelungenes Leben führen können, ist auch nur diese Art der Freundschaft hier von Interesse; außerdem beinhaltet die wahre Freundschaft die anderen Arten der Freundschaft in gewisser Weise.⁴⁴⁰ Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass die Freunde sich untereinander das Gute wünschen, unabhängig von dem Nutzen, den sie selbst daraus ziehen.⁴⁴¹ Dabei suchen die Tugendhaften die Freundschaft untereinander aus zwei Gründen: zum einen, weil der Tugendhafte gut und dadurch schon *an sich* liebenswert ist; zum anderen, weil er in seiner Eigenschaft als Freund *für* den Tugendhaften gut ist:⁴⁴²

⁴³⁸ Anthony Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, New York 1992, S. 43f.

⁴³⁹ Urmsons Theorie, dass Aristoteles’ Ethik primär egozentrisch sei und seine sehr ausführlichen Abhandlungen über die Freundschaft im achten und neunten Buch daher fast fehl am Platze wirkten, kann ich daher überhaupt nicht teilen. Vgl. James O. Urmsen, *Aristotle’s Ethics*, Oxford 1988, S. 112: „[...] in general, the tone of the ethical writings is egocentric. All the ingredients put forward as elements in the good life seem to be advocated as promoting the well being of the agent.“ Die gleiche Meinung vertritt im Übrigen auch Shellens, vgl. Max S. Shellens, *das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles*, Hamburg 1958, S. 12: „Wenn wir ‚Beziehung‘ im lockersten Sinne nehmen, der sich überhaupt nur ausdenken läßt, so ist es evident, daß es eine Betrachtungsweise von Beziehungen unter Menschen gibt, die das Vorhandensein des anderen nicht etwa leugnet, sondern einfach nicht berücksichtigt. [...] Das ist die Einstellung, die wir in ganz ausgeprägter Weise in der Tugendlehre des Aristoteles vorfinden.“ – Dass ich diese Auffassung mehr als abwegig finde, hoffe ich durch die vorliegende Arbeit belegen zu können.

⁴⁴⁰ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1156b13f.: „Denn die Tugendhaften sind schlechthin gut und einander gegenseitig nützlich, und auch angenehm.“

⁴⁴¹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1157a17f

⁴⁴² Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1157b26ff: „Denn als liebens- und wünschenswert gilt das schlechthin Gute und Angenehme, für den Einzelnen aber, was für ihn so ist. Der Tugendhafte ist dies für den Tugendhaften aus beiden Gründen.“

„Und indem man den Freund liebt, liebt man, was einem selbst gut ist. Denn der Tugendhafte, der zum Freund geworden ist, wird zu einem Gute für den, dessen Freund er geworden ist.“⁴⁴³

Damit eine solche Freundschaft unter Tugendhaften zustande kommt, müssen in Aristoteles' Konzept jedoch auch einige pragmatische Bedingungen erfüllt sein. So muss man sich bereits lange und gut kennen, damit wahre Freundschaft entstehen kann.⁴⁴⁴ Darüber hinaus ist es auch wichtig, dass ein regelmäßiger und intensiver Kontakt und Austausch besteht. So wird die wahre Freundschaft durch das Zusammenleben der Freunde gekennzeichnet.⁴⁴⁵ Die vollkommene Freundschaft kann man daher auch nicht mit vielen Personen haben; dies schließt zwar ihre Natur aus, wäre aber auch aus pragmatischen Gründen nicht möglich.⁴⁴⁶ Diese Art der Freundschaft beruht offensichtlich auf der Gleichheit der Freunde, nämlich insofern sie beide tugendhaft sind;⁴⁴⁷ es gibt jedoch auch andere Arten der Freundschaft, die für ein gutes Leben wichtig sind und die nicht auf Gleichheit beruhen, wie z.B. die zwischen Eltern und Kind oder zwischen Mann und Frau. Hier ist es wichtig, dass jeder in dieser Freundschaft das ihm entsprechend seiner Position Zustehende bekommt:

„In allen auf Überlegenheit beruhenden Freundschaften muß die Zuneigung eine proportionierte sein, so daß der Bessere mehr geliebt wird, als er selber liebt, und ebenso der Nützlichere usw. Denn wenn die Zuneigung der Würdigkeit entspricht, so ergibt sich eine gewisse Gleichheit, was eben der Freundschaft eigentümlich zu sein scheint.“⁴⁴⁹

Es stellt sich nach Aristoteles jedoch die Frage, ob der Tugendhafte sich selbst am meisten lieben soll oder den Freund. Es hat zunächst den Anschein, als ob der Tugendhafte den Freund mehr lieben und ihm mehr Gutes erweisen und sich selbst dabei vernachlässigen soll, denn ein Hauptkriterium der Nicht-Tugendhaften ist ja gerade, dass sie in ihrem Denken und Handeln nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind.⁴⁵⁰ Handelt der *Tugendhafte* jedoch in seinem eigenen Interesse, so bedeutet dies, dass er bemüht ist, auch so tugendhaft wie

⁴⁴³ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1157b32ff

⁴⁴⁴ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1156b25f.: „Außerdem bedarf es langer Zeit und Gewöhnung. [...] So kann man auch nicht einander näherkommen und Freund werden, bevor nicht jeder dem anderen sich zuverlässig als liebenswert erwiesen hat.“

⁴⁴⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1157b19: „Denn nichts charakterisiert so sehr die Freundschaft wie das Zusammenleben.“

⁴⁴⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1158a11ff

⁴⁴⁷ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1157b36 oder 1159b2

Wahre Freundschaft gibt es ja bekanntlich sowieso nur unter Männern...!

⁴⁴⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1158b24ff

⁴⁵⁰ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1168a26ff

möglich zu handeln, was gleichzeitig allen anderen Mitgliedern der Gemeinschaft zugute kommt. Daher soll der Tugendhafte am meisten für sich selbst tun:

„Also soll der Tugendhafte eigenliebend sein (denn er wird selbst den Nutzen davon haben, wenn er Edles tut, und wird damit auch den anderen nützen), der Schlechteste aber darf es nicht sein (denn er wird sich selbst und seinen Nächsten schaden, da er schlechten Leidenschaften folgt).“⁴⁵¹

Trotzdem stellt sich nach wie vor die Frage, ob und warum der Glückselige (= Tugendhafte) überhaupt Freunde braucht, da er doch eigentlich alles hat.⁴⁵² Hier argumentiert Aristoteles zunächst, dass die Freundschaft als größtes der äußeren Güter doch wohl zur Glückseligkeit dazu gehöre.⁴⁵³

Darüber hinaus ist es ein Bestandteil der Tugend, Gutes zu tun; dafür bedarf der Tugendhafte der Freunde, da es schöner ist, einem Freund Gutes zu tun als einem Fremden.⁴⁵⁴ Außerdem ist kein Mensch zum Leben in Einsamkeit gemacht; das gleiche gilt natürlich für den Glückseligen:

„Der Mensch ist nämlich von Natur aus zum Zusammenleben geschaffen. Also kommt dies auch dem Glückseligen zu. Denn er hat alle Güter, die es von Natur gibt, und es ist klar, daß es besser ist, sein Leben zusammen mit Freunden und Tugendhaften zu verbringen als mit Fremden und Beliebigen.“⁴⁵⁵

Ferner besteht die Glückseligkeit in der Tätigkeit (gemäß der vollkommenen Tugend); und da man Aristoteles zufolge besser die Handlungen eines anderen als seine eigenen betrachten kann, braucht der Tugendhafte den Freund, um in dessen Handlungen sozusagen einen Spiegel seiner selbst und damit die Möglichkeit zur Selbsterkenntnis zu besitzen.⁴⁵⁶ „Wesentlich für Leben und Tätigkeit ist, daß sie bewusst sind. Ohne den anderen aber kann der Mensch nicht zum vollen Bewußtsein seiner selbst und seines Wertes kommen.“⁴⁵⁷ Auch in der Tatsache, dass das Leben des Tugendhaften an sich gut und wünschenswert ist, sieht Aristoteles ein Argument, dass der Tugendhafte einen Freund wünscht; denn der Tugendhafte

⁴⁵¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1168b11ff

⁴⁵² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1169b2ff.

⁴⁵³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1169b9. – Warum die Freundschaft nun gerade das größte der äußeren Güter ist, wird jedoch nicht wirklich erläutert; meiner Meinung nach widerspricht diese Aussage auch der an anderer Stelle getroffenen, wonach Freundschaft eine Tugend ist.

⁴⁵⁴ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1169b10ff. – Auch dieses Argument ist m.E. nicht ganz einleuchtend, denn der Freund des Tugendhaften und Glückseligen ist ja selbst wiederum tugendhaft und glücklich und hat demnach schon alles; würde es dann nicht viel mehr Sinn machen, jemand anderem Gutes zu tun?!

⁴⁵⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1169b16ff

⁴⁵⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1169b29ff

⁴⁵⁷ F. Ricken, Philosophie der Antike, S. 154

sieht sein eigenes Sein als wünschenswert an, und da der Freund sozusagen sein alter ego ist und er alles Gute, was er für sich selbst wünscht, auch für den Freund wünscht, sieht er auch das Sein des Freundes als wünschenswert an.⁴⁵⁸

Aristoteles versucht also, in seinen recht umfangreichen Ausführungen zum Thema Freundschaft Folgendes zu zeigen: In ihrem weiteren Sinn ist Freundschaft etwas, das jeder Mensch braucht, um seine eigenen Lebensvorstellungen verwirklichen zu können. Dies trifft vor allem auf die Nutzen- und Lustfreundschaft zu. Der Tugendhafte benötigt Freunde um der Freundschaft selbst willen; ohne diese wäre sein Leben nicht vollkommen. Gleichzeitig ist Freundschaft eine notwendige Bedingung, deren Vorhandensein ein Staat fördern muss, um seinen Bürgern ein gutes Leben zu ermöglichen, wie Aristoteles in der *Politik* betont:

„Man sieht also, daß der Staat keine Gemeinschaft bloß dem Orte nach oder nur dem Schutze wider gegenseitige Beeinträchtigung und zur Pflege des Tauschverkehrs ist,⁴⁵⁹ sondern daß dies zwar da sein muß, wenn ein Staat vorhanden sein soll, daß aber, auch wenn es alles da ist, noch kein Staat vorhanden ist, sondern daß als solcher erst zu gelten hat: die Gemeinschaft in einem guten Leben in den Häusern und Geschlechtern zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins. Freilich wird dieses sich da nicht finden können, wo man nicht einen und denselben Ort bewohnt und Ehebündnisse miteinander schließt, und daher entstanden in den Staaten Schwägerschaften, Kultusvereine (Phratrien), Opfergenossenschaften und gesellige Verbände. Die sind das Werk der Freundschaft; denn es ist Freundschaft, wenn man sich entschließt zusammenzuleben.“⁴⁶⁰

Auch im Phänomen der Freundschaft fallen die Eigeninteressen des Individuums und die Interessen der Gemeinschaft zusammen; darüber hinaus zeigt die Ausführlichkeit, mit der Aristoteles das Thema Freundschaft behandelt, einmal mehr, wie wichtig der soziale Aspekt für seine Theorie des guten Lebens ist.

⁴⁵⁸ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1170b6ff.: „Wie also jeder sein eigenes Sein wünscht, so wünscht er auch das Sein des Freundes oder doch ähnlich. Das Sein war aber wünschbar, weil man sich selbst als einen Tugendhaften wahrnahm; eine solche Wahrnehmung ist angenehm in sich selbst.“ – Diese nicht ganz einfach nachzuvollziehende Argumentation löst Kenny folgendermaßen auf: Aristoteles geht es demnach in dieser Passage darum zu zeigen, dass und in welcher Hinsicht das Leben (vor allem das Leben des Tugendhaften) wünschenswert ist. Dies liege aber nicht primär daran, dass der Tugendhafte gut ist, sondern dass er sich als gut wahrnimmt. Insofern der Freund in seiner Tugendhaftigkeit ein *alter ego* ist, ist die Wahrnehmung seines Gut-Seins eine Art Wahrnehmung des eigenen Gut-Seins; dies scheint vor allem deswegen notwendig, weil die Wahrnehmung des eigenen Gut-Seins oft unvollständig ist. (Vgl. A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, S. 46f.)

⁴⁵⁹ Aristoteles bezieht hier also eindeutig eine Position, die sich von den Vertragstheorien unterscheidet. Diese sind allerdings nicht, wie oft angenommen wird, eine „Erfindung“ der Moderne, sondern wurden teilweise schon von den griechischen Sophisten vertreten (vgl. auch Kapitel 3.1.3.1).

⁴⁶⁰ Aristoteles, *Politik* 1280b30ff.

3.3.4 Genauere Bestimmung des Wesens der Glückseligkeit

Nachdem Aristoteles die drei seiner Meinung nach entscheidenden Elemente des glückseligen und damit guten Lebens – Tugenden, Lust und Freundschaft - im Detail behandelt hat, kehrt er zum Schluss der *Nikomachischen Ethik* auf die Ausgangsfrage nach der Glückseligkeit oder dem Glück des Menschen zurück und beantwortet diese, indem er die drei Elemente in ihrer jeweiligen Bedeutung für das glückselige Leben zusammenfasst.⁴⁶¹ Dazu greift er die Ergebnisse seiner bisherigen Ausführungen noch einmal auf.

Zunächst einmal ist für ihn klar, dass die Glückseligkeit kein *Zustand*, sondern eine Form der *Tätigkeit* ist; denn jemand, der ein Leben lang schläft, würde niemals als glückselig bezeichnet werden können.⁴⁶² Darüber hinaus ist sie offensichtlich eine Tätigkeit, die nicht als *Mittel* zu etwas anderem ausgeübt wird, sondern ihren Zweck in sich selbst hat. Neben den Tugenden scheint auf den ersten Blick auch bestimmten Tätigkeiten, die dem Genuss – also der Lust - dienen, die Eigenschaft zuzukommen, nicht Mittel, sondern Zweck zu sein. Dieses sind aber dennoch nicht die Tätigkeiten, die ein glückseliges Leben ausmachen, wofür Aristoteles mehrere Begründungen anführt: Zum einen verursachen diese Tätigkeiten, die nur dem (körperlichen) Genuss dienen, auf längere Sicht gesehen oft mehr Schaden als Nutzen, wodurch sie klarerweise dem glückseligen Leben abträglich sind. Zum anderen sind auch andere, nicht als „gut“ und „glückselig“ zu bezeichnende Wesen zu dieser Art der Tätigkeit fähig – im Prinzip eigentlich jeder. Sogar auf manche Tiere trifft zu, dass sie Tätigkeiten ausüben, die ihren einzigen Zweck im Genussgewinn haben. Dies alles spricht für den niedrigen Stellenwert dieser Tätigkeiten. Ausschlaggebend ist letzten Endes, was die Besten für zuträglich halten:

„Wie wir schon oft wiederholt haben, ist also wertvoll und genussreich zugleich, was dem Tugendhaften solches ist. Nun ist jedem diejenige Tätigkeit am liebsten, die seiner eigentümlichen Art entspricht. Dies kann für den Tugendhaften nur die der Tugend gemäße Tätigkeit sein.“⁴⁶³

Doch auch unter den Tugenden gibt es eine bestimmte Rangordnung, und die vollkommene Tugend ist die des besten Teils im Menschen. Wie Aristoteles vorher schon gesagt hat, ist dies

⁴⁶¹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1176a30ff: „Unsere Erörterung über die Tugenden, die Freundschaft und die Lust ist nun zu Ende, und so bleibt noch die Glückseligkeit im Umriss zu behandeln, da wir sie als das Ziel allen menschlichen Tuns ansetzen.“

⁴⁶² Vgl. z.B. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1098a33ff. oder 1176a33ff.: „Wir haben gesagt, die Glückseligkeit sei kein bloßes Verhalten. Sonst könnte sie ja auch derjenige besitzen, der sein Leben lang schläft oder wie eine Pflanze lebt...“

⁴⁶³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1176b24ff

derjenige Teil der Vernunftseele des Menschen, der in der Lage ist, die ersten Prinzipien – und damit das von Gott Gegebene – zu erkennen:

„Ist aber die Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit, so muß sie vernünftigerweise der vorzüglichsten Tugend gemäß sein, und diese ist wieder die Tugend des Besten in uns. Mag dies der Geist oder etwas anderes sein, was seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das Schöne und Göttliche zu erkennen vermag, oder sei es selbst göttlich oder das Göttliche in uns: immer wird die seiner Tugend gemäße Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein.“⁴⁶⁴

Diese Tätigkeit ist Aristoteles' Konzept zufolge eine betrachtende,⁴⁶⁵ die zudem auch noch am beständigsten ausgeübt werden kann. Die Tugend des entsprechenden Seelenteils ist – wie gesagt – die Weisheit. Seinen eigenen Ausführungen zufolge muss also auch die Lust, die mit der Ausübung dieser Tugend verbunden ist, die größte sein; und dies ist seiner Meinung nach auch der Fall.⁴⁶⁶

Auch ist die Tätigkeit der Betrachtung des Ewig Seienden sich selbst vollkommen genug und kann ohne die Zuhilfenahme von Gegenständen oder Mitteln ausgeübt werden, die außerhalb des betrachtenden Geistes selbst liegen; bei der Ausübung der anderen Tugenden ist man dagegen in der Regel auf bestimmte äußere Gegebenheiten angewiesen. So braucht der Tapfere Situationen, in denen er sich bewähren kann (z.B. einen Krieg), der Großzügige braucht Menschen, denen gegenüber er sich großzügig zeigen kann und die entsprechenden Mittel dazu, etc. Der Weise dagegen benötigt letzten Endes nur das Lebensnotwendige, auch wenn die Anwesenheit eines Freundes von Vorteil ist. Auch ist die betrachtende Tugend die einzige, die rein und vollkommen um ihrer selbst willen angestrebt wird, denn außer der Betrachtung bringt sie keinen zusätzlichen Gewinn. Das trifft auf die anderen Tugenden nicht uneingeschränkt zu:

„Von der Betrachtung läßt sich behaupten, daß sie ihrer selbst wegen geliebt wird. Sie bietet uns außer dem Betrachten nichts; vom praktischen Handeln dagegen haben wir noch einen größeren oder kleineren Gewinn außer der Handlung.“⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177a11ff

⁴⁶⁵ Zunächst scheint hier ein Widerspruch zu bestehen zwischen Aristoteles' eigener Aussage, dass die Glückseligkeit tätig sein müsse, und seiner bereits eingangs aufgestellten These, dass das glückselige Leben in der Betrachtung bestehe, da wir unter „betrachten“ nicht unbedingt als Tätigkeit oder Aktivität begreifen würden. Für Aristoteles stellt sich dieses Problem jedoch gar nicht, da Betrachten für ihn offensichtlich eine solche Tätigkeit darstellt.

⁴⁶⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177a23ff: „Nun ist aber unter allen tugendgemäßen Tätigkeiten die der Weisheit zugewandte eingeständenermaßen die genussreichste. Und in der Tat bietet die Philosophie Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit [...]“

⁴⁶⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177b2ff

Ein weiteres Argument führt Aristoteles an, um die Überlegenheit der Weisheit über die anderen Tugenden zu belegen: So gehören zur Glückseligkeit Muße und Freiheit von Ermüdung unabänderlich dazu;⁴⁶⁸ beide sind jedoch mit der Ausübung der praktischen Tugenden, die ja am vollkommensten in der politischen Aktivität als Beschäftigung mit dem guten Leben in der Gemeinschaft ausgeübt werden, manchmal nur schwer vereinbar:

„Die praktischen Tugenden äußern ihre Fähigkeiten in der Politik oder im Kriege. Die Aktionen auf diesen Gebieten aber dürften sich mit der Muße kaum vertragen [...]“⁴⁶⁹

Alle diese Argumente sprechen dafür, dass das Leben des Weisen, der sich vollkommen der Betrachtung der Prinzipien und göttlichen Gegenstände widmet, das vollkommenste und glücklichste wäre.⁴⁷⁰ Doch Aristoteles konstatiert, dass für den Menschen ein solches Leben nicht möglich sei, da ja nur der ewige und damit gottgleiche Teil der menschlichen Seele zu dieser Tätigkeit befähigt ist. Der Mensch besteht aber als Mensch nicht nur aus diesem Seelenteil, sondern ist ein aus Körper und Geist zusammengesetztes Wesen.⁴⁷¹

Daraus folgt jedoch nicht – wie einige Menschen offenbar meinen –, dass der Mensch sich nur um menschliche und sterbliche Belange des Lebens kümmern soll. Denn der unsterbliche Seelenteil ist das Beste am Menschen, da er auch der Teil ist, der den Menschen als Mensch ausmacht (und z.B. vom Tier unterscheidet). Deswegen soll man sich auch soweit wie irgend möglich um die Vervollkommnung dieses Seelenteils bemühen.⁴⁷²

Doch wie Aristoteles selbst feststellt, kann das menschliche Leben nicht nur aus dieser Beschäftigung bestehen, da noch viele andere Faktoren das menschliche Leben bestimmen und ausmachen. In erster Linie betrifft dies die Stellung des Menschen als Mitglied der menschlichen Gemeinschaft:

„Sofern er aber Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, wird er auch wünschen, die Werke der ethischen Tugend auszuüben; so wird er denn solcher Dinge bedürfen, um als Mensch unter Menschen zu leben.“⁴⁷³

⁴⁶⁸ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177b4 oder 1177b20f

⁴⁶⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177b6f

⁴⁷⁰ Aristoteles' Position scheint demnach gar nicht so weit von der Platons entfernt zu sein!

⁴⁷¹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177b26ff

⁴⁷² Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1178a4ff.: „Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist, ist auch für es das beste und genussreichste. Für den Menschen ist dies das Leben gemäß dem Geiste, da ja dieses am meisten der Mensch ist. Also ist dieses Leben auch das glücklichste.“

⁴⁷³ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1178b5ff

Jemand, der nur diese – menschlichen - Tugenden ausübt, kann bereits glücklich genannt werden: „Somit ist auch das ihnen gemäße Leben menschlich, und menschlich auch die Glückseligkeit, die es gewähren kann.“⁴⁷⁴ Wer jedoch *zu* diesen Tugenden *hinzu* – denn diese sind ja unverzichtbar, da der Mensch ein soziales Wesen ist - Weisheit besitzt, ist vollkommen glücklich⁴⁷⁵.

3.3.5 Kritik an der dargelegten Auffassung von Aristoteles

In der Auseinandersetzung mit Aristoteles' Theorie des guten Lebens liegt hier offensichtlich einer der Aspekte, der Irritationen hervorruft. So stellt sich Engberg-Pedersen⁴⁷⁶ in diesem Zusammenhang die Frage: Wenn Aristoteles in der *Betrachtung (theoria)* die vollkommene Glückseligkeit sieht, welchen Wert haben dann die moralischen Tugenden? Sind sie tatsächlich nur Mittel zum Zweck, was die These von Aristoteles implizieren würde, oder haben sie auch oder sogar nur einen intrinsischen Wert? Engberg-Pedersen meint, dass Aristoteles hier widersprüchlich argumentiert, indem er an unterschiedlichen Stellen beide Standpunkte zu vertreten scheint, die jedoch schwerlich miteinander in Einklang zu bringen seien:

“So *EN I* unmistakably hints at two opposed views of what *eudaimonia* consists in. In some passages Aristotle clearly implies that just one thing, the exercise of *sophia*, goes into human *eudaimonia*. In others he seems prepared to accept the view that *eudaimonia* is a function of the whole of virtue, including moral virtue. The two views are inconsistent.”⁴⁷⁷

Nach dem oben von mir Gesagten scheint der erste Standpunkt auch tatsächlich mit Aristoteles' Theorie des guten Lebens – die meines Erachtens klarerweise *beide* Aspekte beinhaltet - nicht vereinbar zu sein. Sieht man sich die von Engberg-Pedersen genannten Passagen aus *EN I* jedoch genauer an, so stellt man fest, dass Aristoteles in der Tat hier davon spricht, dass es im menschlichen Leben nur *ein* höchstes Gut gibt - damit meint er allerdings die Glückseligkeit selbst; von ihrem genauen Inhalt ist noch gar nicht die Rede.

Eine weitere Fehleinschätzung unterläuft Engberg-Pedersen meines Erachtens auch, wenn er meint, dass Aristoteles bei der Darstellung der beiden Prinzipien des guten Lebens – dem der *Betrachtung* und dem *Leben gemäß der moralischen Tugenden* - von zwei völlig

⁴⁷⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1178a22f

⁴⁷⁵ Vgl. vorheriges Zitat und Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1178b25ff.

⁴⁷⁶ Troels Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983

⁴⁷⁷ T. Engberg-Pedersen, *Moral Insight*, S. 107

unterschiedlich veranlagten Personen ausgeht⁴⁷⁸: „We have seen that in *EN* X Aristotle operates with different views of man's identity while at the same time implying [...] that only one of them is the correct one.“⁴⁷⁹ Welche dies aber nun sei, dazu äußert Aristoteles sich so gut wie gar nicht:⁴⁸⁰ „Aristotle himself says very little in answer to this question.“⁴⁸¹

Meiner Meinung nach übersieht Engberg-Pedersen in seiner Kritik abermals, dass Aristoteles immer wieder sagt, dass zum menschlichen Leben *beide* Aspekte hinzugehören - die betrachtende Lebensweise, der sich der unsterbliche Seelenteil widmet, *und* das Leben der ethischen Tugend, die der ersten zwar untergeordnet, deswegen aber nicht weniger wichtig ist. Der Mensch ist nun einmal kein göttliches oder unsterbliches Wesen, und dem nicht-göttlichen Teil muss genauso Rechnung getragen werden wie dem gottgleichen.

Auch Nussbaum⁴⁸² hat mit diesem Aspekt der aristotelischen Theorie große Schwierigkeiten, jedoch aus anderen Gründen. Sie sieht in der Priorisierung der betrachtenden Lebensweise eine Hinwendung zum Platonismus und zur Metaphysik, der überhaupt nicht in den übrigen Argumentationszusammenhang der *Nikomachischen Ethik* und der übrigen ethischen Schriften von Aristoteles passe:

„It will be obvious to the reader of this book that this passage [i.e. *EN* x.6-8,d.Verf.in] has strong affinities with the Platonism of the middle dialogues, and that it is oddly out of step with the view of value that we have been finding in the ethical works.“⁴⁸³

“What we can say with confidence is that these chapters do not fit into the argument of the *EN*; indeed, that they represent a line of ethical thought that Aristotle elsewhere vigorously attacks. With only slightly less confidence, we can also assert that they do not fit well in their context [...]“⁴⁸⁴

Die Kritik leuchtet so nicht ein. Zum einen denke ich, dass Aristoteles' Schlussfolgerung, dass die *vollkommene* Glückseligkeit nur durch das (zusätzliche!) Ausüben der betrachtenden Lebensweise erreicht werden kann, durchaus logisch aus seiner vorherigen Argumentation

⁴⁷⁸ Vgl. auch T. Engberg-Pedersen, *Moral Insight*, S. 108: „He is contrasting two types of life and, correspondingly, two types of people, viz. the people who live the two types of life. [...] He is no doubt talking of two types of human being.“

⁴⁷⁹ T. Engberg-Pedersen, *Moral Insight*, S.119

⁴⁸⁰ Vgl. z.B. auch T. Engberg-Pedersen, *Moral Insight*, S.111: „And he has [...] based his grading on two different views of man's identity. But he has not yet said what the best life will be like for man as he is.“

⁴⁸¹ T. Engberg-Pedersen, *Moral Insight*, S. 112

⁴⁸² Sonst ist sie eine Verfechterin der aristotelischen Theorien, deren Grundgedanken sie in ihrer politischen Arbeit anwendet [vgl. z.B. Martha C. Nussbaum, „Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus“, in: Holmer Steinfath (Hrsg.), *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt (2) 1998, S. 196-235].

⁴⁸³ M.C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1988, S. 375

⁴⁸⁴ M.C. Nussbaum, *The fragility*, S. 377

folgt. Sehr ausführlich hat er ja versucht darzulegen, dass die menschliche Seele über verschiedene Seelenvermögen mit entsprechenden unterschiedlichen spezifischen Funktionen (*ergon*) verfügt, so dass ihre Perfektion auch in unterschiedlichen Tätigkeiten besteht. Außerdem qualifiziert er damit meines Erachtens keineswegs die moralischen Tugenden ab oder behauptet, dass *nur* die betrachtende Lebensweise die einzig wahre ist - im Gegenteil, ohne die moralische ist die betrachtende Lebensweise gar nicht möglich. In der Betonung dieses Punktes ist meines Erachtens auch ein Unterschied zu Platons Konzeption zu erkennen.

3.3.6 Die Bedeutung äußerer Güter für das gute Leben

Es bleibt noch zu klären, welcher Stellenwert den äußeren Gütern zukommt, von denen Aristoteles ja mehrfach gesagt hat, dass ohne sie Glückseligkeit nicht denkbar sei. Diesen Gedanken greift er auch zum Ende der Nikomachischen Ethik noch einmal explizit auf:

„Der Glückselige wird als Mensch in guten äußeren Verhältnissen leben müssen. Denn die Natur genügt sich selbst zum Betrachten nicht; dazu bedarf es auch der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles anderen, was zur Notdurft des Lebens gehört.“⁴⁸⁵

Darüber hinaus ist es oft für die Ausübung der praktischen Tugenden von Vorteil, über gewisse Mittel zu verfügen. Diese brauchen jedoch nicht im Übermaß vorhanden sein, da dies in der Regel vom tugendhaften – und somit guten - Leben wegführt.

Dass alle Bürger ein bestimmtes Maß an äußeren Gütern besitzen, ist Aristoteles' Meinung nach zudem unbedingt erforderlich, um die Stabilität innerhalb der Gesellschaft zu gewährleisten. In der *Politik* geht er auf diesen Aspekt ausführlicher ein. Auch hier betont er, dass der „mittlere“ Besitz der vorteilhafteste ist:

„In allen Staaten gibt es drei Teile des Staates: die sehr Reichen, die sehr Armen und als dritten diejenigen, die (in ihrem Vermögen) in der Mitte zwischen diesen liegen. Es herrscht nun aber Einigkeit darüber, daß Maß und Mitte am besten sind;⁴⁸⁶ daher ist offensichtlich auch der mittlere Besitz unter allen Glücksgütern am besten. Denn (dies sind Verhältnisse), die es am leichtesten machen, der Vernunft zu gehorchen; dagegen ist es für jemanden, der an Schönheit, Kraft, vornehmer Geburt oder Besitz weit herausragt, oder umgekehrt für den, der übermäßig bedürftig, schwach und ohne Ansehen ist, schwer, der Vernunft zu folgen. Denn die zuerst genannten entwickeln sich zu

⁴⁸⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1178b33ff

⁴⁸⁶ Diese These scheint mir nicht haltbar: Ich glaube, dass es wohl wenig Menschen gibt, die ein mittleres Vermögen einem großen vorziehen würden, wenn man zusätzlich bedenkt, dass gutes Aussehen etc. bei Aristoteles Bestandteil der äußeren Güter sind!

Menschen, die Unrecht zufügen, um andere zu erniedrigen, und zu Verbrechern großen Stiles; die anderen dagegen zu Spitzbuben, die andere übervorteilen, und zu Übeltätern kleinen Formats; Unrecht begeht man ja entweder aus Übermut, um andere zu erniedrigen, oder um zu übervorteilen. Beides ist aber für die Staaten verhängnisvoll.“⁴⁸⁷

Aristoteles bezieht sich hier offensichtlich auf Erfahrungen und psychologische Ableitungen, denen praktischen Beobachtungen zugrunde liegen und die die „Natur des Menschen“ mit einbeziehen. Aus ähnlichen Beobachtungen kommt er auch zu dem Schluss, dass eine Gemeinschaft ohne Privatbesitz ein viel zu hohes Konfliktpotential beinhaltet und deswegen abzulehnen ist. Die Menschen sind hierfür von ihrer Anlage her nicht geschaffen, wie Kampert zusammenfasst:

„Unterschiedliche Interessen der einzelnen machen das Zusammenleben prinzipiell schwierig, wenn es jedoch um die Frage des Teilens von Gütern geht, potenzieren sich die Probleme im Zusammenleben. Sofern die Besitzverteilung nicht klar geregelt ist, führt dies potentiell zu den größten Konflikten zwischen den Individuen. Dieses in der menschlichen Natur begründete Faktum gilt es nach Aristoteles aus ethischer und ontologischer Sicht zu berücksichtigen. Durch das Privateigentum kann den potentiellen Konflikten am besten vorgebeugt werden.“⁴⁸⁸

Sowohl für den Einzelnen als auch für die Stabilität des Staates ist es also am vorteilhaftesten, wenn jeder Bürger über ein Mittelmaß an privatem Eigentum und anderen „äußeren“ Gütern verfügt. Wie genau dieses Mittelmaß festgelegt wird, ob es ein tatsächliches arithmetisches Mittel aus dem gesamten einer Gesellschaft zur Verfügung stehenden Besitz sein soll oder ob es bis zu einem gewissen Grad an den unterschiedlichen Bedürfnissen der einzelnen Personen ausgerichtet ist, dazu äußert sich Aristoteles nicht explizit.

Nussbaum geht es auf der Grundlage der aristotelischen Theorie vor allem darum aufzuzeigen, dass sich mit Hilfe des so genannten „aristotelischen Essentialismus“⁴⁸⁹ ohne Berufung auf eine „transzendente metaphysische Grundlage“⁴⁹⁰ eine (offene) Liste von menschlichen Funktionsfähigkeiten aufstellen lässt, die allen Menschen als im aristotelischen Sinne „äußere Güter“ potentiell zur Verfügung stehen sollten. Dabei formuliert sie *zwei* Listen von menschlichen Funktionsfähigkeiten:

⁴⁸⁷ Aristoteles, Politik, 1295b2ff, In: Aristoteles, Politik, hrsg. und übers. von Olof Gigon, München 1998

⁴⁸⁸ Heinz Kampert, Eudaimonie und Autarkie bei Aristoteles, Paderborn 2003, S.62.

⁴⁸⁹ Dieser Essentialismus bezieht sich auf das von Aristoteles verwendete *ergon*-Argument. Nussbaum versteht darunter, „[...] daß das Leben bestimmte zentrale und universale Eigenschaften besitzt, die für es kennzeichnend sind“, M.C. Nussbaum, Menschliches Tun, S. 201.

⁴⁹⁰ M.C. Nussbaum, Menschliches Tun, S. 206.

„Wir wollen nämlich zwei unterschiedliche Schwellen beschreiben: eine Schwelle der Funktions- und Handlungsfähigkeit, unterhalb deren ein Leben so verarmt wäre, daß es kein menschliches Leben mehr wäre; und eine etwas höhere Schwelle, unterhalb deren diese typischen Funktionen in einer so verminderten Weise verfügbar sind, daß wir eine solche Lebensform zwar als eine menschliche einstufen, sie aber nicht für ein *gutes* menschliches Leben halten würden.“⁴⁹¹

Jedem Mitglied einer Gemeinschaft die zweite Liste von Funktionsfähigkeit und damit das notwendige Mindestmaß an äußeren Gütern zu ermöglichen, sei Aufgabe der Gesetzgeber der jeweiligen Gemeinschaften. - Nussbaum geht es unter Bezugnahme auf die aristotelische Formulierung der Notwendigkeit äußerer Güter also vor allem darum, das Maß nach unten einzugrenzen; dass Aristoteles ein Mittelmaß fordert, findet in ihren Ausführungen keine Berücksichtigung.⁴⁹²

3.3.7 Konsequenzen des Konzeptes für das tägliche Leben

Die theoretische Darlegung des guten und tugendhaften Lebens alleine reicht Aristoteles jedoch nicht aus, denn wenn „[...] Worte allein den Menschen tugendhaft machen könnten, so würden sie wohl [...] mit Recht vielen und großen Lohn davontragen[...].“⁴⁹³ Er gibt daher konkrete Anweisungen, wie es erreicht werden kann, dass so viele Menschen wie möglich ein tugendhaftes Leben führen.

Dazu stellt sich die Frage, wodurch ein Mensch *überhaupt* dazu gebracht wird, ein tugendhaftes Leben zu führen. Laut Aristoteles können dafür – wie gesagt - drei Elemente eine Rolle spielen: Die Natur, die Gewöhnung und die Belehrung. Von Natur aus und ohne weitere Bestärkung führen nur sehr wenige Menschen ein tugendhaftes Leben. Um durch Belehrung alleine zu diesem gebracht zu werden, bedarf es jedoch einer starken natürlichen – d.h. angeborenen – Disposition, ein tugendhaftes Leben führen zu wollen:

„Ganz allgemein scheint die Leidenschaft nicht dem Wort zu weichen, sondern nur der Gewalt. Es muß also der Charakter schon in gewisser Weise zuvor der Tugend verwandt sein, das Schöne lieben und das Schimpfliche verabscheuen.“⁴⁹⁴

⁴⁹¹ M.C. Nussbaum, *Menschliches Tun*, S. 213. Auf diese Anwendung der aristotelischen Theorie gehe ich am Ende meiner Arbeit noch einmal näher ein.

⁴⁹² Dies liegt vermutlich daran, dass dies im Rahmen ihrer Arbeit und unter Berücksichtigung des Zieles, welches sie verfolgt, auch wenig Sinn machen würde.

⁴⁹³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1179b4f.

⁴⁹⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1179b27ff.

Wie er bereits vorher gesagt hat, sieht Aristoteles in der Gewöhnung und Anerziehung des gewünschten Verhaltens das entscheidende Mittel, um die Menschen zu einem tugendhaften Leben zu bringen. Dies kann natürlich in der Familie geschehen; die größte Wirkung habe es jedoch, wenn der Staat diese Aufgabe übernimmt. Auch hier genügt es allerdings nicht, wenn er nur durch Worte zur Tugend ermahnt; es müssen bestimmte Gesetze geschaffen werden, die tugendhaftes Verhalten mehr oder weniger erzwingen:

„Wenn nun, wie gesagt, jener, der tugendhaft werden soll, edel erzogen und gewöhnt werden muß und dann in anständigen Beschäftigungen leben und weder freiwillig noch unfreiwillig das Schlechte tun soll, so wird das wohl geschehen, wenn man einem bestimmten Geist gemäß lebt und nach einer rechten und zugleich wirksamen Ordnung. Denn die väterliche Ermahnung besitzt weder solche Kraft noch Notwendigkeit; dies besitzt überhaupt nicht die Mahnung eines einzelnen Mannes, wenn er nicht ein König oder dergleichen ist. Das Gesetz dagegen hat zwingende Gewalt und ist eine Rede, die von einem bestimmten Erkennen und Geist ausgeht.“⁴⁹⁵

Dennoch wird auch durch entsprechende Erziehung längst nicht jeder Mensch dazu gebracht werden, ein tugendhaftes Leben zu führen, weil bei vielen der Hang zu einem den Leidenschaften gehorchenden Leben stärker ist; diese Menschen werden dann doch zumindest durch den Zwang in gewissem Maße dazu gebracht, ihre Leidenschaften zu zügeln und sich zumindest äußerlich den Vorgaben zu beugen.

Welche Qualitäten muss nun jemand besitzen, der in der Lage ist, einem Staat die entsprechenden die Tugenden fördernden Gesetze zu geben? Zum einen muss er natürlich selbst ein in jeder Hinsicht tugendhafter Mensch sein. Gemäß Aristoteles' Konzeption gibt es keine festgesetzten Vorschriften, wie man sich in einer bestimmten Situation zu verhalten hat, um tugendhaft zu handeln; man muss immer wieder bestimmte Maßstäbe auf die jeweiligen Umstände übertragen. Sind die Staatsführer selbst nicht tugendhaft, können sie auch nicht entscheiden, welche Gesetze das gewünschte Verhalten fördern und welche nicht. Zum anderen muss der Gesetzgeber aber auch über praktische Erfahrung in der Politik verfügen, weil er nur so wirklich beurteilen kann, welche Gesetze gut und welche schlecht sind. Ein Mediziner ist ja z.B. auch nicht dann schon ein guter Arzt, wenn er die entsprechenden medizinischen Bücher gelesen hat, sondern erst, wenn er sein Wissen anwendet und in der Anwendung erweitert und verbessert.⁴⁹⁶ Daraus folgt Aristoteles' Meinung nach, dass jeder,

⁴⁹⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1180a14ff.- Dies ist zur Zeit von Aristoteles z.B. bei den Spartanern, Kretern und Karthagern, nicht jedoch bei den Athenern der Fall.

⁴⁹⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1181b1ff.

der sich mit der Frage nach dem glückseligen Leben auseinandersetzt, sich auch in der Politik betätigen muss.⁴⁹⁷

3.3.8 Zusammenfassung

Eingangs seiner Auseinandersetzung mit dem guten Leben, welche Aristoteles größtenteils in der *Nikomachischen Ethik* vornimmt, stellt er fest, dass alles menschliche Streben auf ein Gut abzielt. Dabei wird anscheinend immer ein Gut um eines anderen willen erstrebt. Damit aber nicht alles Streben letzten Endes sinnlos ist, muss es ein oder auch mehrere Güter geben, die um ihrer selbst willen erstrebt werden. Dies ist die Glückseligkeit, und derjenige, der ein glückseliges Leben führt, führt auch ein gutes Leben. Um herauszufinden, was dies für den Menschen genau beinhaltet, ist es wichtig, sich über die spezifische Funktion des Menschen (*ergon*) Klarheit zu verschaffen. Diese sieht Aristoteles in der Betätigung der Vernunftseele, über die kein anderes Lebewesen verfügt.

Die Glückseligkeit definiert Aristoteles auf dieser Grundlage als eine „Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend“. Der Mensch verfügt jedoch über zwei Arten von Tugenden: Die ethischen sind ihm als Verhaltensdispositionen angeboren und Bestandteil des Strebevermögens der Seele. Sie zielen auf das vollkommene Leben der Menschen innerhalb der Gemeinschaft ab, mit der Gerechtigkeit als oberster Tugend in dem Sinne, dass sie alle Tugenden, die ein wohlgeordnetes und gutes Zusammenleben sicherstellen, in sich vereinigt. So sind die ethischen Tugenden ihrem Gehalt nach auch sehr eng mit der Lehre vom richtigen Zusammenleben der Menschen im Staat - der Politik - verwandt. Um die ethischen Tugenden auszubilden, bedarf es zunächst einer entsprechenden Gewöhnung und Erziehung. Bei dieser wird die Lust sozusagen als „Verstärker“ eingesetzt, um das richtige Verhalten zu fördern und das falsche zu unterbinden. Die Lust ist per se also weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes; es kommt darauf an, dass die „richtige“ Form der Lust gesucht wird; und das ist diejenige, die mit der Ausübung der Tugenden verbunden ist. Im Zusammenhang mit diesen ist sie auch ein unverzichtbarer Bestandteil des guten Lebens.

Die intellektuellen Tugenden spielen für das gute Leben des Menschen eine zweifache Rolle: Zum einen ist ohne sie, das heißt ohne die Tugend des überlegenden Teils der Vernunftseele – die Klugheit – die vollkommene Ausübung der ethischen Tugenden nicht möglich. Zum anderen bestimmt die Tugend des betrachtenden Teils der Vernunftseele – die Weisheit – das

⁴⁹⁷ Epikur beispielsweise sieht dies ganz anders, vgl. ders., *Von der Überwindung der Furcht*, München 1983, S. 167: „Die politische Tätigkeit soll man fliehen als eine Schädigung und den Ruin der Seligkeit.“

höchste vorstellbare Gut des menschlichen Lebens überhaupt, weil er mit ihrer Hilfe in der Lage ist, das notwendig Seiende zu erkennen und sich damit auseinander zu setzen. In dieser Funktion wird das menschliche Leben gottgleich. Da der Mensch jedoch als Mensch auch immer ein soziales Wesen ist, gehört die Ausübung der ethischen Tugenden zu einem glückseligen Leben zwingend mit hinzu, auch wenn dies in der Rangfolge dem Leben in der Betrachtung untergeordnet sind. Dabei macht Aristoteles bei der Betrachtung des guten Lebens der ethischen Tugenden offensichtlich keinen Unterschied zwischen der Binnenperspektive des Individuums und dem, was von einem externen Standpunkt aus als gutes Leben bezeichnet würde; es kommt vielmehr darauf an, dass das Leben des Einzelnen vollkommen im Wohl für die Gemeinschaft aufgeht. Nur dann hält auch der Einzelne sein Leben selbst für gut. Auch bei der Lebensweise der Betrachtung der unvergänglichen Dinge trennt Aristoteles nicht zwischen einer Innen- und einer Außenperspektive; der Weise stellt zwar die Betrachtungen für sich selbst an, um den unsterblichen Teil seiner Seele zu genügen; er wird jedoch auch von allen anderen Mitgliedern der Gemeinschaft als glückselig angesehen, wenn ihm dies gelingt.

Es gibt jedoch noch andere Elemente, die laut Aristoteles zum guten Leben dazu gehören: Zum einen muss ein Mindestmaß an äußeren Gütern vorhanden sein, da sonst das Leben zu beschwerlich wäre. Auch ist es notwendig, dass der Glückselige nicht von allzu schweren Schicksalsschlägen heimgesucht wird. Darüber hinaus ist die – wahre! - Freundschaft ein zusätzlicher Faktor, der das gute Leben vollkommen macht.

In der praktischen Umsetzung sieht dies so aus, dass jeder sich um die Tugenden bemühen muss; gleichzeitig muss es jedoch Aufgabe des Staates sein, durch entsprechende Gesetze die Ausübung der Tugenden zu ermöglichen bzw. zu fördern. Der Glückselige sollte sich zumindest auch eine gewisse Zeit lang in der Politik betätigen, um die Einsetzung der entsprechenden Gesetze und die Förderung des tugendhaften Lebens positiv zu beeinflussen.

Sicherlich wird es nicht viele Menschen geben, die zu einem vollkommen glückseligen Leben in der Lage sind in dem Sinne, dass sie zusätzlich zu den ethischen Tugenden auch noch Weisheit in hohem Maße erlangen. Dennoch ist es nach Aristoteles für viele Menschen möglich, zumindest das Glück der zweiten Ordnung – das Glück des richtigen Zusammenlebens in der Gemeinschaft - zu erreichen.⁴⁹⁸

⁴⁹⁸ Vgl. F. Ricken, Philosophie der Antike, S. 155: „Obwohl die Frage nach den letzten Ursachen des Kosmos dem Wesen des Menschen entspringt, ist es nur Sache weniger, ihr in wissenschaftlicher Forschung nachzugehen. Dagegen kann der dem Lebensnotwendigen dienende Alltag beständig von dem Glück erfüllt sein, das der Umgang mit guten Menschen schenkt. Er ist in sich selbst sinnvoll, und ohne ihn verlieren das Leben seinen Sinn und alle anderen Güter ihren Wert.“

3.4 Aristoteles und das gelungene Leben im Alter

3.4.1 Aussagen über das Alter

In der „Nikomachischen Ethik“, dem von mir primär herangezogenen Text im Zusammenhang mit der Frage nach Aristoteles' Theorie eines guten Lebens, finden sich nicht allzu viele Textstellen bezüglich des Lebens im Alter. Dort, wo Aristoteles das Alter thematisiert, geschieht dies in erster Linie im Hinblick auf die Frage, ob das Leben eines Menschen erst von seinem Ende her oder sogar erst viele Jahre nach dem Tod des Betreffenden als gelungen bezeichnet werden kann.⁴⁹⁹ Als Beispiel nennt er das Leben des Priamos, der bis ins Alter ein glückseliges Leben geführt, dann aber soviel Unglück erlitten hat, dass ihn niemand mehr als einen glücklichen Menschen bezeichnen würde:

„Es bedarf nämlich, wie wir gesagt haben, einer vollkommenen Tugend und eines vollkommenen Lebens. Denn es gibt viele Veränderungen und vielerlei Zufälle in einem Leben, und es kann derjenige, dem es am besten ergeht, in seinem Alter in großes Unglück stürzen, so wie es im troianischen Epos über Priamos erzählt wird. Wer aber solche Zufälle erlebt und im Unglück endet, den preist keiner selig.“⁵⁰⁰

Hier handelt es sich jedoch klarerweise um einen Fall, in dem der Betreffende ohne sein eigenes Verschulden ins Unglück gestürzt wurde. Dabei stellt Aristoteles allerdings fest, dass die *Grundtendenz* eines Lebens – ob es glückselig genannt wird oder nicht - weder durch kleinere glückliche noch durch kleinere unglückliche Zufälle verändert werden kann.⁵⁰¹ Anders sieht es dagegen bei „größeren“ Zufällen aus: Wenn jemandem sehr viel Glück oder Unglück widerfährt, wird dies die Grundtendenz eines Lebens – wie im Beispiel des Priamos - durchaus beeinflussen. Doch auch hier kommt es darauf an, wie der Betreffende sein Leben überhaupt gestaltet hat: „[...] entscheidend für die Glückseligkeit sind die tugendgemäßen Tätigkeiten, und für das Gegenteil die umgekehrten“⁵⁰².

Glück oder Unglück in Form von äußeren Zufällen kann zwar die Tendenz eines Lebens verändern, nicht jedoch die Grundhaltung völlig ins Gegenteil verkehren. So ist das Leben des

⁴⁹⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100a10ff

⁵⁰⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1099a4ff

⁵⁰¹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100b24ff. Über den Maßstab bezüglich der „Größe“ von Zufällen äußert sich Aristoteles hier nicht; ich denke jedoch, dass man hier Alltagsintuitionen voraussetzen kann, die den unsrigen nicht ganz unähnlich sind; so dürfte die Einschätzung z.B. davon abhängen, inwieweit die Lebensumstände des Betroffenen sich ändern, welchen Einfluss auf das Gemüt über wie lange Zeit die Zufälle ausüben etc. Dabei kommt es sowohl auf die Einschätzung des Individuums selbst als auch die Einschätzung durch andere an (s.u.).

⁵⁰² Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100b9f.

Nicht-Tugendhaften auch bei noch so günstigen äußeren Bedingungen niemals glücklich zu nennen, und der Tugendhafte wird auch mit schweren Schicksalsschlägen fertig.⁵⁰³ Glückseligkeit im Sinne Aristoteles' besteht im Ausüben der Tugenden, und diese Tätigkeit wird in der Regel auch durch ungünstige äußere Umstände nicht verhindert:

„Wenn nun die Tätigkeiten über das Leben entscheiden, wie wir gesagt haben, so kann wohl keiner der Glückseligen unselig werden. Denn er wird niemals tun, was hassenswert oder schlecht ist. [...] wenn das so ist, dann dürfte der Glückselige niemals unselig werden, wohl aber auch nicht vollkommen selig, wenn er nämlich in Schicksale wie das des Priamos gerät.“⁵⁰⁴

Es ist also offensichtlich wichtig, dass man auch im Alter noch ein tätiges Leben gemäß der Tugenden führt; dann fallen auch schwere Schicksalsschläge nicht so sehr ins Gewicht.

Aristoteles erwähnt das Alter auch im Zusammenhang mit der Erläuterung der einzelnen ethischen Tugenden. Er stellt fest, dass es Tugenden gibt, die sich nur auf bestimmte Lebensalter beziehen bzw. die in den unterschiedlichen Lebensaltern unterschiedliche Ausprägung finden. Als Beispiel wird die Schamhaftigkeit – die allerdings eher ein Affekt als eine Tugend ist – genannt: Während es bei jungen Menschen noch positiv bewertet wird, wenn sie bei bestimmten eigenen Handlungen Scham empfinden, weil sie erkannt haben, dass diese falsch sind, wird dies bei alten Leuten als unangebracht empfunden, weil sie eigentlich keine entsprechenden Fehler mehr machen sollten.⁵⁰⁵

Ein anderer Zusammenhang, in dem das Thema des Alters in der Nikomachischen Ethik Erwähnung findet, ist Aristoteles' Abhandlung über die Bedeutung der Freundschaft. Hier stellt er in seinen Eingangsbemerkungen zunächst fest, dass für den „Greis“ Freunde von besonderer Bedeutung sein können, weil sie ihm bei Verrichtungen helfen, zu denen er selbst nicht mehr in der Lage ist.⁵⁰⁶ Andererseits finden sich gerade in diesem Zusammenhang auch einige negative Bemerkungen über das Alter: Im Rahmen seiner Darstellung der verschiedenen Formen der Freundschaft stellt er nämlich fest, dass die minderwertigste Form der Nutzenfreundschaft vor allem in dieser Altersgruppe zu finden sei:

„Eine derartige Freundschaft scheint zumindest unter alten Leuten vorzukommen. Denn in diesem Alter suchen sie nicht die Lust, sondern den

⁵⁰³ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100b29ff

⁵⁰⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100b32ff

⁵⁰⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1128b19ff: „Also loben wir, wer in der Jugend schamhaft ist, von einem älteren Menschen wird man dies aber nicht rühmen. Denn wir meinen, daß er nichts tun dürfe, worüber er sich schämen müßte.“

⁵⁰⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1155a12f.

Nutzen [...] Solche Menschen leben kaum miteinander; denn zuweilen sind sie einander nicht einmal angenehm.“⁵⁰⁷

Und auch im weiteren lässt er kein gutes Haar an alten Menschen, und es wird deutlich, dass er ein sehr negatives Bild von diesen zu haben scheint: „Weder die Greise noch die mürrischen Leute scheinen zur Freundschaft⁵⁰⁸ geeignet zu sein. Denn es gibt bei ihnen wenig Angenehmes [...]“⁵⁰⁹.

Neben diesen eher negativen und pessimistischen Aussagen über alte Menschen findet sich jedoch auch eine Passage, die gerade alten Menschen die Möglichkeit der Entwicklung positiver Errungenschaften zuspricht: Im Rahmen der Darlegung der intellektuellen Tugenden kommt Aristoteles zu dem Schluss, dass bestimmte Formen der Klugheit erst im fortgeschrittenen Alter erworben werden können:

„Ein Beweis für das Gesagte ist, daß man zwar in der Jugend schon ein Geometer, Mathematiker und überhaupt in solchen Dingen weise sein kann, nicht aber klug.⁵¹⁰ Die Ursache ist, daß die Klugheit sich auf das Einzelne bezieht und dieses erst durch die Erfahrung bekannt wird. Ein junger Mensch kann aber diese Erfahrung nicht haben, denn sie entsteht nur in langer Zeitdauer.

Allerdings könnte man fragen, weshalb ein Kind schon ein Mathematiker werden kann, nicht aber ein Weiser⁵¹¹ oder Naturphilosoph. Wohl weil das eine durch Abstraktion zustande kommt, die Prinzipien der Naturphilosophie aber aus der Erfahrung stammen. Und hier können die jungen Leute keine Überzeugungen haben, sondern nur reden, bei der Mathematik ist das Wesen dagegen nicht unbekannt.“⁵¹²

Bestimmte geistige Fähigkeiten – und zwar alle, die von Erfahrungen abhängen oder nur durch längere Reflektion erworben werden können, d.h. alle, deren Prinzipien nicht wie

⁵⁰⁷ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1156a24ff. –Man könnte natürlich argumentieren, dass sich diese Form von Freundschaft für den alten Menschen aufgrund seiner Lebensumstände zwangsläufig ergibt (s.o.), und Aristoteles hier eher eine neutrale Beobachtung macht; im vorliegenden Argumentationszusammenhang wird m.E. jedoch deutlich, dass Aristoteles der offensichtlich empirischen Feststellung ein sehr negatives Gewicht beimisst, da er der Meinung ist, dass alte Menschen aufgrund ihres *Charakters* und nicht aufgrund ihrer Lebensumstände zu wahrer Freundschaft nicht fähig sind (s.u.).

⁵⁰⁸ Die Rede ist hier von der „wahren“ Freundschaft, denn zur Nutzenfreundschaft sind sie ja durchaus in der Lage.

⁵⁰⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1157a14f; vgl. auch ebd., 1158 a1f.: „Unter Mürrischen und alten Leuten gibt es weniger Freundschaft in dem Maße, als sie schlechter Laune sind und sich weniger am Umgang freuen.“

⁵¹⁰ Die Verwendung der Begriffe „weise“ und „klug“ ist hier nicht analog zu der Verwendung bei Platon; vgl. Kap. 3.3.2.7-9 über die intellektuellen Tugenden. Mit „weise“ ist hier die Tugend der *sophia* gemeint, allerdings nicht in dem von Aristoteles definierten Sinne, sondern als Fertigkeit in einer bestimmten Wissenschaft oder Kunst (deswegen auch *weise in solchen Dingen*) . „Klug“ meint hier die praktische Klugheit (*phronesis*).

⁵¹¹ Die Verwendung des Begriffs „Weiser“ ist hier völlig inkonsistent zu dem oben Gesagten (vgl. Anm. 45); es scheint jedoch so zu sein, dass Aristoteles sich an dieser Stelle auf den von ihm definierten *weiteren* Begriff der Weisheit bezieht.

⁵¹² Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1142a11ff.

mathematische Regeln nur einmal verstanden werden brauchen - werden erst einem bestimmten Alter zugestanden.⁵¹³ Daher muss Aristoteles' Meinung nach dem Urteil erfahrener Menschen auch das gleiche Gewicht beigemessen werden wie wissenschaftlich bewiesenen Behauptungen: „Darum muß man die ohne Beweise vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene. Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben, sehen sie richtig.“⁵¹⁴

Trotz dieser Passagen, in denen Aristoteles Vorzüge des Alters benennt, ist er der Meinung, dass dem Alter als Lebensphase insgesamt nicht viel Vorteilhaftes zukommt. Im Hinblick auf bestimmte geistige Fähigkeiten ist es zwar besser, älter zu sein als jünger; dies muss jedoch nicht erst im Greisenalter der Fall sein; dem Alter als solchem kommt durch diesen Aspekt keine besonders positive Einschätzung zu.

In der „Nikomachischen Ethik“ finden sich demnach sowohl positive als auch negative Alterszuschreibungen, wogegen in einem anderen Werk, der „Rhetorik“, die negativen Zuschreibungen bei weitem überwiegen. Im Rahmen seiner Darstellung der drei Lebensaltersstufen kommen alte Menschen in jeder Hinsicht schlecht weg: Sie sind böseartig, misstrauisch, kleinlich, geldhörig, ängstlich, ohne Hoffnung, feige und geschwätzig; sie hängen über Gebühr am Leben, leben nur in ihrer Erinnerung und jammern viel zu viel. Interessanterweise sieht Aristoteles den Hauptgrund für alle die Charakterfehler und Mängel gerade in dem Aspekt, der sonst dem Alter als Pluspunkt zugerechnet wird, nämlich der Lebenserfahrung:

„Auch vermuten sie leicht Böses wegen ihres Mißtrauens, mißtrauisch aber sind sie aus Erfahrung [...] Auch sind sie kleinlich, weil das Leben sie gebrochen hat [...] aus Erfahrung wissen sie, wie schwer etwas zu gewinnen ist und wie leicht zu verlieren [...] Auch hat die Erfahrung sie hoffnungslos gemacht; denn das meiste, was geschieht, ist böse [...]“⁵¹⁵

Zuschreibungen dieser Art führten dazu, dass Aristoteles ein insgesamt sehr negatives Altersbild zugesprochen wird; ob zu recht, werde ich später noch kurz untersuchen (vgl. Kap. 3.4.4).

⁵¹³ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1143b8ff: „Ein Zeichen dafür ist, daß wir meinen, diese [geistigen, d.Verf.] Eigenschaften folgten den verschiedenen Lebensaltern, und daß ein bestimmtes Alter Geist und Takt besitze, als sei die Natur Ursache davon.“

⁵¹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1143b11ff

⁵¹⁵ Aristoteles, Rhetorik II, 13; In: Aristoteles, Rhetorik, Übers., mit einer Bibliogr., Erl. und einem Nachw. von Franz G. Sieveke, München 1994

3.4.2 Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen

Wie aus dem oben Gesagten – vor allem in der Passage aus der „Rhetorik“ – deutlich wird, ist das Alter laut Aristoteles eine Lebensphase, in der spezifische – also altersabhängige – Probleme auftauchen. Es stellt sich nun die Frage, ob sich auch Äußerungen darüber finden lassen, wie man im Rahmen eines gelungenen Lebens generell mit Problemen und schwierigen Lebenssituationen umgehen kann oder muss. In der „Nikomachischen Ethik“ betont Aristoteles mehrfach, dass der Tugendhafte in der Lage ist, mit Schicksalsschlägen umzugehen:

„[...] auch darin wird das Edle hindurchleuchten, wenn einer heiter vieles und großes Unglück trägt, nicht aus Empfindungslosigkeit, sondern aus vornehmer und großer Gesinnung.[...] Denn wir meinen, daß der wahrhaft Gute und Verständige jede Art von Schicksal in guter Haltung trägt und in der gegebenen Lage stets das Beste tut [...]“⁵¹⁶

Der Tugendhafte sollte also die verschiedenen Unglücksfälle des Lebens zu meistern wissen und könnte daher eigentlich nicht im Alter die von Aristoteles in der „Rhetorik“ beschriebenen negativen Charaktereigenschaften aufweisen, denn wenn er sich von den Beeinträchtigungen des Alters aus der Bahn werfen und sich zu einer negativen Grundstimmung verleiten ließe, zählte er nicht mehr als tugendhaft. Aristoteles gesteht zwar auch in der „Nikomachischen Ethik“ zu, dass es Schicksalsschläge gibt, die selbst den Glückseligen von seiner Bahn abbringen können;⁵¹⁷ allerdings kommen derart schwere Schicksalsschläge wohl nicht allzu häufig vor. Demnach müssten einige Menschen auch im Alter ein glückseliges Leben führen. In der „Rhetorik“ scheint seine durchweg negative Darstellung jedoch alle alten Menschen ohne Ausnahme zu betreffen. Wie sich dieser (scheinbare?) Widerspruch erklären lässt, muss noch untersucht werden.

3.4.3 Ableitung aus Aristoteles' Theorie und seinen Äußerungen über das Alter im Hinblick auf ein „gelungenes Leben im Alter“

Es bleibt die Frage, ob und, wenn ja, inwieweit sich Aristoteles' Theorie eines guten Lebens auf die Lebensphase des Alters beziehen lässt.

Das gute Leben ist für Aristoteles gleichbedeutend mit dem glückseligen Leben; dieses wiederum ist das Leben der gemäß dem „ergon“- Argument dem Menschen spezifischen

⁵¹⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1100b29ff

⁵¹⁷ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1101a7ff.

„Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend“. Die einzelnen Elemente dieser Definition muss man sich zur Beantwortung der Frage nun noch einmal näher ansehen.

Zunächst ist die Ausübung der „ethischen Tugenden“ für den Einzelnen im Hinblick auf das Zusammenleben der Menschen in der Gemeinschaft von zentraler Bedeutung: objektive *Begründung* und *Zweck* der Ausübung dieser Tugenden (und damit des glückseligen = guten Lebens) ist die Einstufung des Menschen als soziales Wesen. *Motivation* zur Ausübung der Tugenden für das Individuum ist die Tatsache, dass dies gemäß seines *ergons* die einzige Möglichkeit ist, zu einem wahrhaft glückseligen Leben zu gelangen.

Die ethischen Tugenden sind dem Menschen zwar als Verhaltensdispositionen angeboren, müssen aber durch Gewöhnung und Erziehung unter Zuhilfenahme der Förderung eines entsprechenden Lustgefühls „eingeübt“ werden. Dabei ist es für Aristoteles zentral, dass die Ausübung der Tugenden nicht einem festgelegten Schema folgt, sondern dass das Individuum autonom entscheidet, wie es sich in einer jeweiligen Situation verhalten sollte und sich dann entsprechend verhält. Auf das Leben des alten Menschen bezogen bedeutet dies meiner Meinung nach folgendes: Hat der Mensch ein in diesem Sinne tugendhaftes Leben gelebt, so sollte ihm dies mit fortschreitendem Alter immer leichter fallen, da er ja in der Einschätzung, welches Verhalten richtig und welches falsch ist, immer geübter und somit in der Ausübung der Tugenden immer routinierter wird. Ein tugendhaftes Leben zu führen, sollte dem alten Menschen auch deshalb leichter fallen, da er gelernt hat, positive Gefühle mit dem angestrebten Verhalten zu verbinden. So sagt Aristoteles ja auch, dass bestimmte Fehler im Verhalten der Jugend aufgrund ihrer Impulsivität und mangelnden Erfahrung noch zugestanden und verziehen würden, den Alten jedoch nicht, was bedeutet, dass er davon ausgeht, dass der entsprechende Lernprozess im Alter abgeschlossen sein muss. Ganz zentral ist in Aristoteles' Konzept auch, dass die tugendhafte Tätigkeit ein ganzes Leben ausgeübt werden *muss*, damit dieses als gelungen bezeichnet werden kann, d.h., der Mensch darf im Alter nicht damit aufhören. Wie sieht es jedoch mit Menschen aus, die vielleicht erst im Alter die Notwendigkeit eines tugendhaften Lebens einsehen? - Hierzu sagt Aristoteles zwar nichts Konkretes; meiner Meinung nach müsste es im Rahmen seines Konzeptes jedoch auch für diese Menschen noch möglich sein, zu einem tugendhaften und damit zumindest in dieser Phase glückseligen Leben zu gelangen, wenngleich dies sicherlich viel schwieriger ist. Auch würde das Leben dieses Menschen in der Gesamtsumme nicht als glückselig bezeichnet

werden, wobei es sicherlich immer noch besser wäre, im Alter zu diesem Leben zu gelangen als überhaupt nicht.⁵¹⁸

Der Vorteil des älteren Menschen wird bei der Ausübung der *intellektuellen* Tugenden noch deutlicher: Hier stellt Aristoteles fest, dass man diese überhaupt erst auf einem bestimmten Erfahrungshintergrund und demnach auch erst in einem bestimmten Alter erlangen kann; der alte Mensch ist gegenüber dem jungen also im gewissen Grad im Vorteil. Zur Erlangung einer gewissen Form von Weisheit bedarf es Aristoteles gemäß des jahre- oder jahrzehntelangen Strebens; dies bedeutet, wenn ich mich nicht schon von jungen Jahren an um die intellektuellen Tugenden bemüht habe, sondern erst im Alter versuche, diese zu erlangen, nützt mir auch meine ganze Erfahrung nichts; ich kann sie – und damit auch ein vollkommen gutes Leben – nicht mehr erreichen.⁵¹⁹

Zu einem wahrhaft glückseligen Leben gehört für Aristoteles jedoch auch die Anwesenheit eines Mindestmaßes an äußeren Gütern sowie die Abwesenheit von allzu schweren Schicksalsschlägen. Versucht man dieses Konzept auf das Leben im Alter zu beziehen, so kann man meiner Meinung nach zu dem Schluss kommen, dass diese Güter im Alter unter Umständen nicht so einfach zu bekommen oder zu erhalten sind wie in der Jugend.⁵²⁰ Durch mangelnde körperliche Fähigkeiten fällt es dem Betreffenden möglicherweise schwerer, für seinen Lebensunterhalt zu sorgen; auch beeinträchtigen Krankheiten und Tod sowohl der eigenen Person als auch von Freunden oder engen Familienangehörigen in der Regel das Leben im Alter mehr als in der Jugend.⁵²¹ Man ist zudem weniger in der Lage, mit bestimmten Missgeschicken des Lebens, die körperlichen Einsatz erfordern, selbst fertig zu werden, und verstärkt auf die Mithilfe anderer Menschen angewiesen, was Aristoteles im Zusammenhang seiner Erörterung der Freundschaft auch feststellt. Freunde, die oft im gleichen Alter sind wie der Betreffende, sind vielleicht selbst hilfsbedürftig oder schon verstorben, und neue Freundschaften zu knüpfen, ist im hohen Alter fast unmöglich. Kinder bzw. Nachkommen sind bis zu einem gewissen Grad zwar verpflichtet, dem Menschen im Alter beizustehen; wenn sie dieser in erster Linie moralischen Verpflichtung jedoch nicht nachkommen, hat man u.U. wenig Möglichkeiten, sie dazu zu zwingen. Gleichzeitig hat man

⁵¹⁸ Treffen allerdings seine durchweg negativen Alterszuschreibungen zu, wird der alte Mensch kaum zu dieser Einsicht gelangen bzw. der Erwerb der notwendigen Fähigkeiten wird ihm aufgrund seiner negativen Charakterdispositionen fast unmöglich sein.

⁵¹⁹ Dies liegt sicherlich zum großen Teil daran, dass mir die hierfür erforderliche Zeit nicht mehr zur Verfügung steht; die dem Alter zugeschriebenen Eigenschaften könnten jedoch auch hinderlich sein (s.o. Anm. 53)

⁵²⁰ Man kann auch der Auffassung sein, dass gerade im Hinblick auf äußere Güter das Alter privilegiert sein kann, weil der alte Mensch im Verlauf seines Lebens Besitz angesammelt hat, welcher ihm nun Sicherheit gewährt, welche Möglichkeit dem jungen noch nicht gegeben ist.

⁵²¹ Die Wahrscheinlichkeit, krank zu werden, ist unbestritten im Alter signifikant größer als in der Jugend; gleichzeitig ist die Wahrscheinlichkeit des baldigen Todes größer.

laut Aristoteles dieses Anrecht verspielt, wenn man seinerseits den Pflichten den Nachkommen gegenüber nicht in entsprechender Form nachgekommen ist, was die Situation im Alter im Hinblick auf zu erwartende Unterstützung beeinträchtigen kann.

Die Rolle, die der Staat in diesem Zusammenhang spielen kann und muss, lässt sich meines Erachtens nicht ohne weiteres bestimmen. Laut Aristoteles gehört es zwar zu seinen Pflichten, den Menschen anhand der entsprechenden Gesetze ein tugendhaftes Leben zu ermöglichen und zu fördern. Ob diese Pflicht jedoch dahingehend interpretiert werden kann, dass er mir dazu auch ein Mindestmaß an äußeren Gütern zur Verfügung stellen muss, lässt sich meiner Meinung nach nicht ohne weiteres ableiten; vielmehr scheint in diesem Konzept sehr viel von der Eigeninitiative des Individuums abzuhängen, wobei familiäre Verpflichtungen eine herausragende Rolle spielen.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass ein vollkommen glückseliges Leben auch im Alter darin bestehen müsste, dass der Betreffende sich bei gegebener Grundsicherung bestimmter äußerer Güter (weiterhin) der Ausübung der ethischen und – soweit ihm möglich – der intellektuellen Tugenden widmet. Diese Tätigkeit ist in Aristoteles' Konzept zwingend vorgeschrieben, betont er doch immer wieder, dass sie *ein ganzes Leben lang* geschehen muss. Dabei lässt sich meines Erachtens ableiten, dass ein wahrhaft glückseliges Leben im Alter nur derjenige erreichen kann, der nach diesem schon sein Leben lang gestrebt hat; bis zu einem gewissen Grad kann aber mein Leben im Alter vielleicht sogar dann noch „gut“ werden, wenn es vorher nicht „gut“ war. Die Ausübung der ethischen Tugenden kann ich in einem bestimmten Rahmen sogar im Alter noch erlernen, wenn ich ihre Notwendigkeit eingesehen habe und alle Kräfte darauf konzentriere.⁵²² Dennoch kann in diesem Fall nicht von einem insgesamt gelungenen Leben im Sinne Aristoteles' gesprochen werden, weil die lebenslange Ausübung der Tugenden nicht gegeben ist.

Da bei Aristoteles eine transzendente Begründung des Lebenszieles fehlt, hat der Mensch gemäß seinem Konzept auch nicht mit Lohn und Strafe im Jenseits zu rechnen; die Glückseligkeit des Menschen erfüllt sich vollkommen im Diesseits. Dabei gehen meines Erachtens bei ihm ebenso wie bei Platon objektive und subjektive Kriterien zusammen: objektiv richtet sich die Glückseligkeit des Einzelnen auf das Wohl der gesamten Gemeinschaft. Hierbei ist dem Individuum jedoch ein recht weiter Spielraum der subjektiven

⁵²² In der Literatur werden ja z.B. häufig Fälle geschildert, in denen ein einschneidendes biographisches Ereignis den oder die Betreffende erkennen lässt, dass sein/ihr Weg, den er/sie im Leben verfolgt hat, falsch war und falschen Wertvorstellungen geschuldet war. Eine Einsicht in diesen Fehler führt dann dazu, dass das Leben komplett geändert und nun in den Dienst anderer Ziele gestellt wird.

Beurteilung überlassen. Die teleologische Ausrichtung auf die Ausübung der Tugenden, die das aristotelische Konzept beinhaltet, kann jedoch im Alter zu Schwierigkeiten führen (s.u.).

3.4.4 Vergleich der Ableitung mit Aristoteles' eigenen Altersdarstellungen

Betrachtet man die Ableitung aus Aristoteles' Konzept und seine eigenen - in erster Linie negativen - Äußerungen über das Leben im Alter, so scheint es Diskrepanzen zu geben: Seinem Konzept eines guten Lebens gemäß spricht zunächst nicht viel dagegen, dass es auch im Alter durchaus möglich ist, ein gutes Leben zu führen; seine Bemerkungen über alte Menschen scheinen dies jedoch auszuschließen. Hierfür lassen sich meiner Meinung nach mehrere mögliche Erklärungen finden.

Aristoteles' Äußerungen über das Alter bzw. alte Menschen werden primär nicht im Zusammenhang seiner Darstellung des guten Lebens gemacht, sondern geben – sicherlich stark verallgemeinerte, auch übertriebene und vor allem polarisierende – Beobachtungen der täglichen Erfahrungswelt wieder. Die von Aristoteles mit so negativen Charaktermerkmalen ausgezeichneten alten Menschen haben vermutlich auch vorher kein in seinem Sinne glückseliges und tugendhaftes Leben geführt. In dieser Hinsicht könnten sie sogar als Warnung dafür dienen, was aus den Menschen im Alter wird, wenn sie nicht von Jugend an nach diesem Ideal streben: Jemand, der sich nie um Tugend bemüht hat, wird im Alter zwangsläufig ein schlechtes Leben führen. Möglicherweise greift er auch die Lebensumstände an, die dazu führen, dass die alten Menschen so negativ werden; es geht dann also mehr um eine Kritik am Umfeld als am Alter selbst.⁵²³

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der in der Auseinandersetzung mit Aristoteles' Schriften Berücksichtigung finden muss, ist seine „Theorie der Mitte“, die in verschiedenen Bereichen Anwendung findet. So stellt er bei der Auseinandersetzung mit den ethischen Tugenden fest, dass das richtige Verhalten – wenn auch immer unter kontextgebundener Abwägung - in der Mitte zwischen zwei Extremen liegt: Zwischen Tollkühnheit und Feigheit ist z.B. Mut die richtige Verhaltensform, usw. Die gleiche Grundthese liegt auch seiner Auseinandersetzung mit den von ihm so aufgeteilten drei Lebensaltersstufen zugrunde: Zwischen der zu impulsiven, unerfahrenen, zu sehr dem Lustgewinn zugeneigten Jugend und dem Alter mit seinen oben beschriebenen Defiziten ist als ideale Lebensphase die des „Erwachsenen“ zu

⁵²³ Zu diesem Schluss kommt beispielsweise auch Gerd Göckenjahn, vgl. ders., Das Alter würdigen. Altersbilder und Bedeutungswandel des Alters, Frankfurt/M. 2000, S. 42: „Aristoteles schilt vielleicht gar nicht das Alter, aber doch die Zeit, die zermüht [...]“.

sehen. In diesem Zusammenhang muss man sich vielleicht schon fragen, inwieweit das Alter bis zu einem gewissen Grad auch stilisiert wird, damit es zur „Theorie der Mitte“ passt.⁵²⁴ So würde sich meines Erachtens auch erklären lassen, dass Aristoteles dem Alter an anderen Stellen durchaus auch positive Elemente zuspricht (z.B. bei der Erlangung von Weisheit); dies passt dann aber wieder nicht so recht in seine Theorie, dass der mittlere Lebensabschnitt den anderen in jeder Hinsicht überlegen ist.

Selbst wenn man davon ausgeht, dass Aristoteles – ob bewusst oder unbewusst – dazu neigt, die Lebensphase des Alters seiner Absicht entsprechend übertrieben negativ darzustellen, ist seine Einschätzung des Alters als eine sehr problembeladene Lebensphase, die zumindest dem mittleren Alter gegenüber viele Nachteile mit sich bringt, doch in sich schlüssig. Da er jedoch betont, dass der letzte Lebensabschnitt für die Gesamtbilanz des Lebens des betreffenden Individuums insofern noch von großer Bedeutung ist, als negative Zufälle diese von der Tendenz noch stark beeinflussen können, muss es folgerichtig die Möglichkeit geben, auch im Alter ein gutes Leben zu führen, denn sonst müsste Aristoteles fordern, dass jeder sein Leben mit Beginn des Alters beenden muss.⁵²⁵ Meiner Ansicht nach wird man den beschriebenen Gedanken Aristoteles’ am ehesten gerecht, wenn man davon ausgeht, dass er dem Alter unter bestimmten Umständen – zu denen die Einhaltung eines tugendhaften Lebens in seinem Sinne gehört – noch eine *relative* Qualität zugesteht, die jedoch dem mittleren Alter in nahezu jeder Hinsicht unterlegen ist.

3.4.5 Fazit

Wendet man Aristoteles’ Theorie auf die heutige Situation alter Menschen an, so ergeben sich meiner Meinung nach einige interessante Aspekte; es bleiben jedoch auch einige Fragen offen.

Ein alter Mensch, der ein im aristotelischen Sinne glückseliges Leben führt, wäre in der Lage, mit vielen altersspezifischen Problemen fertig zu werden. Seine Autonomie würde er in dem

⁵²⁴ Bertrand Russell stellt z.B. fest, dass Aristoteles’ Ansichten tatsächlich gerne von Personen mittleren Alters vertreten wurden oder werden, wenn auch in diesem Fall eher gegen die Jugend, vgl. seine Besprechung der Nikomachischen Ethik in B. Russell, A History of Western Philosophy, And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, New York 1945, S. 173: “The book appeals to the respectable middle-aged, and has been used by them, especially since the seventeenth century, to repress the ardours and enthusiasms of the young.”

⁵²⁵ Es stellt sich allerdings die Frage, ob dies nicht tatsächlich die seiner Konzeption gemäß folgerichtigste Option wäre...

Sinne weiter behalten, als es ja immer noch von seiner Entscheidung abhängt, welches Verhalten in einer Situation das richtige - im Sinne von tugendhaft - ist. Das Problem der Vereinsamung dürfte eigentlich nicht auftreten, da zumindest meine Nachkommen – falls vorhanden - sich entsprechend um mich kümmern würden,⁵²⁶ da ich mich ihnen gegenüber ja auch immer adäquat verhalten habe – vorausgesetzt, dass diese auch ein tugendhaftes Leben führen, denn dann gehört es zu ihren Pflichten, sich um ihre Eltern zu kümmern. Wenn ich Glück habe, sind mir sogar noch alte (wahre) Freunde geblieben. Das Gefühl der Nutzlosigkeit könnte sich niemals einstellen, da ich ja im Rahmen meiner Fähigkeiten bis an mein Lebensende tätig bin und demnach noch immer meine Aufgabe in der Gesellschaft erfülle. – Dieser Aspekt des Aristotelischen Konzeptes hat auch meiner Meinung nach einen besonders starken Reiz, haben wir doch oft das Gefühl, dass viele alte Menschen selbst der Auffassung sind, ab einem bestimmten Alter hätten sie genug getan, und nun sollten mal alle anderen sehen, dass sie sich um sie kümmern. Dieser Gedanke des „die-Hände-in-den-Schoß-Legens“ ist dem aristotelischen Konzept völlig fremd, was auf die Situation alter Menschen in der heutigen Zeit übertragen bedeuten würde, dass der Sorge darum, dass alte Menschen eine Aufgabe haben, viel stärker Rechnung getragen werden müsste, als dies zur Zeit getan wird.⁵²⁷ Aristoteles betont zudem wiederholt, dass es von den Möglichkeiten des Individuums abhängt, inwieweit es die Tugenden ausüben kann. Der veränderten Lebenssituation im Alter ist damit meiner Meinung nach Rechnung getragen, da es in diesem Sinne kein Defizit darstellen würde, wenn der alte Menschen bestimmte Tätigkeiten nicht mehr in dem Maß wie früher ausüben kann.

Recht realistisch ist Aristoteles in seiner Einschätzung, dass ein Mindestmaß an äußeren Gütern zu einem guten Leben dazu gehört (wobei er jedoch eine Pflicht des Staates, diese bereitzustellen, nicht erwähnt). Dieser Aspekt ist meiner Meinung nach in folgender Hinsicht interessant: Einerseits ist klar, dass jemand, der alle ihm verfügbaren Ressourcen darauf verwenden muss, seine Lebensgrundlage zu sichern,⁵²⁸ sich nicht mehr um die Ausübung von Tugend kümmern kann. Andererseits stellt sich jedoch die Frage, was zu den Grundbedürfnissen gehört und was darüber hinaus mehr oder weniger überflüssiger Luxus ist, d.h., über welche äußeren Güter der Einzelne verfügen muss, damit sie ihm die Grundlage für ein gutes Leben bieten. Aristoteles sagt dazu zwar nichts Näheres, im Unterschied z.B. zu

⁵²⁶ Ein Fall, in dem die Nachkommen sich z.B. wegen räumlicher Distanz nicht um die Eltern kümmern *können*, wird bei Aristoteles nicht thematisiert.

⁵²⁷ Hier finden sich m.E. Parallelen zur Diskussion um die Frage der Bevorzugung der „Disengagement“- bzw. „Activity-Theorie“, vgl. Kap. 4.5.2.

⁵²⁸ Dieses Phänomen findet sich zumindest im Hinblick auf eine Grundversorgung in den westlichen Staaten jedoch nicht mehr.

Epikur reicht in seinem Verständnis eine bloße Sicherung der elementarsten Bedürfnisse („nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren“) nicht aus. Andererseits scheint Aristoteles den Maßstab auch nicht übertrieben hoch anzusetzen, und vielleicht lohnt es sich für den Einzelnen zu überlegen, was für ihn dazu gehören sollte, d.h., welche äußeren Güter für das eigene Wohlbefinden konstitutiv sind, wenn man ein „tugendhaftes“ Leben im Sinne Aristoteles’ führen möchte. Die Forderung Aristoteles’, die Erlangung äußerer Güter nicht zum Lebensinhalt werden zu lassen, darf dabei nie aus den Augen verloren werden. In diesem Sinne wäre es mit seinem Konzept durchaus vereinbar, 15 Rolls Royce zu besitzen, wenn ich dennoch genügend Zeit habe, mich der Ausübung der Tugenden zu widmen. Auf das Alter (wie auf jede andere Lebensphase) bezogen bedeutet dies aber auch, dass ich in dem Moment – bereitwillig! - auf die Rolls Royce verzichten muss, wenn deren Unterhaltung mich von der Ausübung der Tugenden abhält.

Da Aristoteles anscheinend keine Pflicht der Gesellschaft sieht, die Versorgung mit diesen Grundgütern sicher zu stellen,⁵²⁹ folgt daraus auch, dass der Einzelne sich nicht auf die Gesellschaft verlassen kann und darf. Auch wenn dies mit unserer Lebenssituation nur sehr bedingt vergleichbar ist, da wir ein anderes Staatsmodell haben, ist es doch lohnend, auch diesen Aspekt zu überdenken: Daraus würde sich nämlich eine recht starke Verpflichtung des Einzelnen ableiten, rechtzeitig für die Sicherung der Bedürfnisse auch im Alter zu sorgen - ein Gedanke, der z.Zt. in der öffentlichen Diskussion vermehrt an Bedeutung gewinnt.

Ein weiterer interessanter Punkt scheint mir der Aspekt zu sein, dass man sich bis an sein Lebensende um die Ausübung der intellektuellen Tugenden bemühen muss. Dies gewährleistet meines Erachtens zweierlei: Erstens erhält das Leben im Alter auch in dieser Hinsicht einen gewissen Sinn, denn laut Aristoteles kann man bestimmte Erkenntnisse erst auf der Grundlage einer gewissen Erfahrung erhalten. Dem Alter käme dann sogar eine spezifische Bedeutung zu. Gleichzeitig gewährleistet diese intellektuelle Beschäftigung zweitens eine gewisse Kontinuität im Leben, da diese Tätigkeit sich durch das gesamte Leben ziehen muss, damit man in ihr „erfolgreich“ ist.

Die vorangegangenen Ausführungen stellen eine Möglichkeit dar, Aristoteles’ Idealkonzept eines gelungenen Lebens auch im Alter umzusetzen, wobei einigen altersspezifischen Problemen Rechnung getragen wurde. Es gibt jedoch einige Problembereiche, die im Rahmen von Aristoteles’ Konzept nur schwer oder gar nicht zu lösen sind. Dies sind vor allem

⁵²⁹ Ob er diese Pflicht sieht oder nicht, lässt sich eigentlich nicht genau sagen, da er sich hierzu gar nicht äußert; es gibt jedoch – anders als z.B. bei Platon – in seinem Konzept keinen Anhaltspunkt, der die Vermutung einer staatlichen Fürsorgepflicht nahe legen würde. Man muss allerdings auch im Auge behalten, dass Aristoteles’ Konzeption eines gelungenen Lebens sich primär an die Bevölkerungsschichten wendet, die sich über eine Altersversorgung sowieso keine Gedanken machen muss, da sie über entsprechende Mittel verfügt.

diejenigen Situationen, in denen der Mensch durch so stark eingeschränkte körperliche und/oder geistige Fähigkeiten nicht mehr in der Lage ist, ethische bzw. intellektuelle Tugenden auszuüben. Ein gutes Leben auch im Alter wäre demnach in diesen Fällen nicht mehr möglich.

Diese Auffassung würde durch seine in der „Physik“ entwickelte Gesamtsicht der belebten Umwelt gestützt, nach der jedes Lebewesen einen bestimmten Platz im „großen Plan der Natur“ einnimmt („ergon“- Argument). Wie er am Beispiel der Eichel erläutert, die ihren Zweck, nämlich zur Eiche zu werden, bereits in sich trägt, sind alle Entwicklungsschritte der Lebewesen in diesen bereits angelegt, und der Zweck des Lebewesens ist erfüllt, wenn es seine volle Entfaltung erreicht hat. Das Alter als eine Phase des Niederganges wäre zur Erreichung dieses Zweckes vollkommen überflüssig. Interpretiert man also den Sinn des Lebens im Zusammenhang mit diesem „großen Plan der Natur“, so bekommt man für die Phase des Alters (allerdings auf jedes Lebewesen bezogen) ziemlich Probleme, wofür es diese überhaupt gibt und wieso sie nicht verkürzt werden sollte.⁵³⁰ Sieht man den Zweck des (menschlichen) Lebens jedoch nicht allein in der Erfüllung dieses Plans, sondern konzentriert sich auf die Sichtweise des Individuums, wofür meines Erachtens die Nikomachische Ethik genügend Argumente hergibt, so kommt dieser Ansicht eine nicht ganz so starke Gewichtung zu.

⁵³⁰ Auch Russell stellt fest, dass dieser Punkt für die Ethik (und auch die Wissenschaft) Aristoteles' einige gravierende Probleme nach sich zieht, vgl. B. Russell, *History*, S. 205: "This whole conception of >nature,< though it might well seem admirably suited to explain the growth of animals and plants, became, in the event, a great obstacle to the progress of science, and a source of much that was bad in ethics. In the latter respect, it is still harmful."

3.5 Epikur

3.5.1 Bestimmung des „lustvollen Lebens“ als gutes Leben

Auch für Epikur steht die Frage danach, was ein gutes Leben ausmacht, an zentraler Stelle seiner Überlegungen. Begrifflich verwendet Epikur die Ausdrücke „gutes“, „gelungenes“ und „(glück)seliges“ Lebens synonym. Gleichzeitig besteht für Epikur kein Zweifel daran, dass das glückselige Leben in nichts anderem besteht als im lustvollen Leben.⁵³¹

Dies lässt sich seiner Meinung nach logisch zwingend zeigen. Grundlage seiner Argumentation ist die Betrachtung der menschlichen Natur bzw. der Natur jedes Lebewesens:

„Dafür, daß die Lust das Lebensziel ist, liegt der Beweis darin, daß die Lebewesen von Geburt an daran Gefallen finden, dagegen dem Schmerze naturgemäß und ohne Überlegung sich widersetzen.“⁵³²

Lust (*hedone*) und Glückseligkeit (*eudaimonia*) als Ziel des menschlichen Lebens und Strebens setzt Epikur gleich. Dies hat ihm sowohl von seinen Zeitgenossen als auch von späteren Kritikern den Vorwurf eingebracht, er predige nichts anderes als die möglichst ausschweifende Erfüllung der körperlichen Begierden als Sinn und Ziel des menschlichen Lebens.⁵³³ Passagen aus Epikurs Werk scheinen tatsächlich diese Interpretationsrichtung vorzugeben:

„Ich weiß nicht, was ich mir als das Gute vorstellen soll, wenn ich die Lust des Geschmackes, die Lust der Liebe, die Lust des Ohres beiseite lasse, ferner die angenehmen Bewegungen, die durch den Anblick einer Gestalt erzeugt werden, und was sonst noch für Lustempfindungen im gesamten Menschen durch irgendein Sinnesorgan entstehen.“⁵³⁴

An dieser Stelle scheint er nicht als die Erfüllung sinnlicher Lüste und Begierden zu propagieren. Sieht man sich seine Schriften jedoch näher an, stellt man fest, dass dies nicht seine Vorstellung von „wünschenswerter“ Lust wiedergibt. Denn nicht die ungehemmte Erfüllung sämtlicher sinnlicher Begierden führt zu der Art von Lust, die er als erstrebenswert ansieht: Die meisten von ihnen sind sogar dem glückseligen Leben abträglich.⁵³⁵ Das ist in seinem Konzept wenig verwunderlich, da das glückselige Leben seiner Auffassung nach auf

⁵³¹ Vgl. Epikur, Von der Überwindung der Furcht, hrsg. von Manfred Fuhrmann, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, München 1991, Brief an Menoikos 128: „Darum nennen wir auch die Lust Anfang und Ende des seligen Lebens.“

⁵³² Epikur, Furcht, S. 114 (Fragmente: Über das Lebensziel)

⁵³³ Vergl. Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg (3) 1990, S. 225

⁵³⁴ Epikur, Furcht, S. 115

⁵³⁵ Vgl. Epikur, Furcht, Brief an Menoikos 128

der „Gesundheit des Leibes“ und der „Beruhigtheit der Seele“⁵³⁶ beruht, welchen Zuständen die Erfüllung vieler Begierden im Weg steht. Epikur unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen *natürlichen* und *nichtigen* Begierden, wobei die natürlichen wiederum in *notwendige* und *bloß natürliche* Begierden unterteilt werden. Nur die Erfüllung der *notwendigen* Begierden führt zu dem erstrebten Zustand der Glückseligkeit. Dieser besteht laut Epikur aber eben *nicht* darin, soviel Lust wie möglich zu erfahren, sondern darin, Schmerz zu vermeiden, um zu einem körperlichen und seelischen Gleichmaß zu gelangen:

„Um dessentwillen tun wir nämlich alles: damit wir weder Schmerz noch Verwirrung empfinden. Sobald einmal dies an uns geschieht, legt sich der ganze Sturm der Seele. Das Lebewesen braucht sich dann nicht mehr aufzumachen nach etwas, was ihm noch fehlte, und nach etwas anderem zu suchen, durch das das Wohlbefinden von Seele und Leib erfüllt würde. Dann nämlich bedürfen wir der Lust, wenn uns die Abwesenheit der Lust schmerzt. Wenn uns aber nichts schmerzt, dann bedürfen wir der Lust nicht mehr.“⁵³⁷

Mit anderen Worten: Die Lust wird nur so lange gesucht, bis der Schmerz beseitigt ist. Epikur verfehlt also einen „katastematischen“ Lustbegriff; dieser komme dem naturgemäßen Zustand nahe.⁵³⁸ Dabei unterscheidet er zwischen körperlichen und seelischen Schmerzen bzw. körperlicher und seelischer Lust; in beiden Fällen kommt den seelischen Empfindungen ein höherer Stellenwert zu, d.h. die seelischen Schmerzen sind schwerer zu ertragen; gleichzeitig ist die seelische Lust die wertvollere. Als Begründung hierfür nennt er die größere Bandbreite und Dauer der seelischen Empfindungen:

„Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal von den Kyrenaikern ist folgendes: Diese halten körperliche Schmerzen für schlimmer als seelische - daher würden denn auch Verbrecher an ihrem Leibe gestraft -, er [Epikur, d. Verf.] dagegen die seelischen; werde ja doch das Fleisch nur durch Gegenwärtiges schmerzhaft gereizt, die Seele dagegen nicht nur durch Gegenwärtiges, sondern auch durch Vergangenes und Zukünftiges. So seien denn auch die Freuden der Seele größer.“⁵³⁹

⁵³⁶ Epikur, Furcht, Brief an Menoikos 128

⁵³⁷ Epikur, Furcht, Brief an Menoikos 128

⁵³⁸ Vgl. auch Friedo Ricken, *Philosophie der Antike*, Stuttgart 1988, S. 183: „Die katastematische Lust ist die höchste Form der Lust und das Ziel des Lebens.“ – Inwieweit diese Form der Lust dem naturgemäßen Zustand nahe kommt und welchen Zustand er damit meint, bleibt unklar.

⁵³⁹ Diogenes Laertius, X 137. Hier scheint er sich zu widersprechen, da er an anderer Stelle ja die Bedeutung der körperlichen Lüste hervorgehoben hat (s. Anm. 350). Möglich ist jedoch, dass er meint, dass die Befriedigung der notwendigen körperlichen Bedürfnisse notwendige Bedingung für die Erlangung weiterer Freude sei, vgl. z.B. Justin C.B. Gosling/C.C.W. Taylor: *„The Greeks on Pleasure“*, Oxford 1982, S. 351: „By itself it simply says that Epicurus cannot conceive of the good if these pleasures are removed. Of course it lays him open to hostile interpretation, but suppose one is a friend. In that case the remark at most claims that these pleasures are ones without which the good life is inconceivable.“

Andererseits kennt Epikur auch die Form der Lust, die über die „bloße“ Abwesenheit von Schmerz hinausgeht und somit sozusagen keinen neutralen Zustand, sondern einen „positiven“ im Hinblick auf die Lustempfindung darstellt: „Die Seelenruhe und die Schmerzlosigkeit sind ruhige Lustempfindungen; für Freude dagegen und Fröhlichkeit ist Bewegung das charakteristische Kennzeichen.“⁵⁴⁰ Dies ist die „kinetische“ Lust. Auch diese Form der Lust ist für ihn zunächst nichts Schlechtes, denn die Lust an sich kann gemäß seinem Konzept nie etwas Schlechtes sein. Dennoch ist sie unter bestimmten Umständen abzulehnen: So kann es durchaus sein, dass man eine bestimmte Lust meiden muss, um einen späteren Schmerz zu verhindern, genauso wie man unter Umständen bestimmte Schmerzen auf sich nimmt, um später einen höheren Lustgewinn zu erhalten.⁵⁴¹ Doch Epikur nennt zusätzliche Gründe, warum man die übermäßige Lust, also den über das Stillen der notwendigen Begierden hinausreichenden Genuss, meiden soll: Zum einen kann derjenige, der nicht an Überfluss in diesem Sinne gewöhnt ist und diesen nicht braucht, ihn viel besser genießen, wenn er dann doch einmal in seinen Genuss kommt. Gleichzeitig muss er sich auch nicht fortwährend damit auseinandersetzen, wie er diesen Überfluss heranschaffen soll, was ihn wiederum unabhängiger von den äußeren Einflüssen des Lebens macht und zu seinem Seelenfrieden beiträgt:

„Sich also zu gewöhnen an einfaches und nicht kostspieliges Essen verschafft nicht nur volle Gesundheit, sondern macht den Menschen auch unbeschwert gegenüber den notwendigen Verrichtungen des Lebens, bringt uns in eine zufriedенere Verfassung, [...] und erzeugt Furchtlosigkeit vor den Wechselfällen des Zufalls.“⁵⁴²

Aus diesem Grund ist die Selbstgenügsamkeit (*autarkia*) ein „großes Gut“⁵⁴³ für das glückselige Leben.

3.5.2 Der Stellenwert der philosophischen Einsicht und der Tugenden

Um diese Zusammenhänge erkennen zu können und entsprechend zu leben, muss man sich fortwährend mit ihnen auseinandersetzen, weil sonst die Einsicht, welche Handlungen und

⁵⁴⁰ Diogenes Laertius, X136

⁵⁴¹ Vgl. Epikur, Furcht, Katechismus 8: „Keine Lust ist an sich ein Übel. Aber das, was bestimmte Lustempfindungen erzeugt, bringt Beschwerden mit sich, die die Lustempfindungen um ein Vielfaches übersteigen.“ Bzw. Epikur, Furcht, Brief an Menoikos 129: „Wir ziehen auch viele Schmerzen Lustempfindungen vor, wenn uns auf das lange dauernde Ertragen der Schmerzen eine größere Lust nachfolgt.“

⁵⁴² Epikur, Furcht, 131

⁵⁴³ Vgl. Epikur, Furcht, 130

Ansichten dem gelungenen Leben zuträglich sind und welche nicht, unmöglich ist.⁵⁴⁴ Hier spricht Epikur dem Verstand und dem philosophischen Denken die entscheidende Rolle zu. Ohne eine verstandesmäßige Auseinandersetzung mit diesen Gegenständen ist ein glückseliges Leben nicht möglich; wer die von Epikur benannten Zusammenhänge allerdings einmal erkannt hat und nach ihnen lebt, hat Weisheit erlangt, und diese Weisheit kann er auch nicht mehr verlieren.⁵⁴⁵ Es sind allerdings nicht jedem Menschen die Möglichkeiten gegeben, weise zu werden.⁵⁴⁶

Das Überlegen oder das philosophische Denken sind demnach nicht Selbstzweck, sondern dienen der Einsicht in die Grundlage des glückseligen Lebens. Aus diesem Grund kommt der Vernunft an sich auch ein höherer Stellenwert als der Philosophie zu. Sie ist das größte Gut und damit auch die größte Tugend überhaupt, und die Philosophie erhält ihre Bedeutung nur, insoweit sie der richtigen Einsicht dient.⁵⁴⁷ Gleichzeitig ist die Vernunft/Einsicht auch der Ursprung aller übrigen Tugenden. Diese wiederum sind mit dem lustvollen Leben untrennbar verbunden; das tugendhafte Leben ist sowohl notwendige als auch hinreichende Bedingung für das lustvolle – also glückselige – Leben:

„[...] sie [die Einsicht, d.Verf.] lehrt, daß es nicht möglich ist, lustvoll zu leben ohne verständig, schön und gerecht zu leben, noch auch verständig, schön und gut, ohne lustvoll zu leben. Denn die Tugenden sind von Natur verbunden mit dem lustvollen Leben, und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar.“⁵⁴⁸

Warum brauchen wir die Tugenden für ein gelungenes Leben, welche Tugenden sind gemeint und woher wissen wir, ob und dass wir sie uns aneignen sollen? – Aus dem obigen Zitat wird schon deutlich, dass für Epikur keine Tugend einen Wert an sich haben kann, sondern dass sie nur im Hinblick auf das Endziel eines schmerzfreien und ausgeglichenen Lebens Nutzen bringt. Dies betont er immer wieder.⁵⁴⁹ Das gleiche gilt auch für die Gerechtigkeit, die er völlig anders definiert als beispielsweise Platon. Für Epikur ist auch Gerechtigkeit kein Wert

⁵⁴⁴ Vgl. Epikur, Furcht, 132: „Denn nicht Trinkgelage und ununterbrochenes Schwärmen [...] erzeugt das lustvolle Leben, sondern die nüchterne Überlegung, die die Ursachen für alles Wählen und Meiden erforscht und die leeren Meinungen austreibt, aus denen die schlimmste Verwirrung der Seele besteht.“

⁵⁴⁵ Plausibel wäre es dem Menschen Weisheit zuzusprechen, solange er nach diesen Regeln lebt; Epikur formuliert diese Einschränkung hier jedoch nicht und scheint möglicherweise davon auszugehen, dass niemand, der einmal den richtigen Weg erkannt hat, diesen wieder verlassen wird.

⁵⁴⁶ Vgl. Diogenes Laertius X 117

⁵⁴⁷ Vgl. Epikur, Brief an Menoikos 132

⁵⁴⁸ Epikur, Furcht, 132

⁵⁴⁹ Vgl. Epikur, Ethik 74: „Jene, die das oberste Gut ausschließlich in der Tugend sehen und, durch den Glanz des Namens verführt, nicht erkennen, was die Natur fordert, werden vom größten Irrtum befreit werden, wenn sie Epikur nur anhören wollen. Denn jene eure erlesenen und schönen Tugenden, wer würde sie für lobenswert oder erstrebenswert halten, wenn sie nicht Lust erzeugten? (...) Daraus ist ersichtlich, daß weder die Zügellosigkeit an sich zu fliehen ist noch die Lust zu suchen ist, weil sie etwa die Lust meidet, sondern vielmehr, weil sie noch größere Lust erstrebt.“ Etc.

an sich, sondern ihr Wert bestimmt sich nur darüber, inwieweit sie den Menschen in einer Gemeinschaft zur Verwirklichung ihres glückseligen Lebens dient.⁵⁵⁰ Zu diesem Zweck haben die Menschen einen Vertrag geschlossen, durch den bestimmt wird, was gerecht und was ungerecht ist. Wo es keinen Vertrag gibt, gibt es auch keine Gerechtigkeit.⁵⁵¹

„Die natürliche Gerechtigkeit ist eine Abmachung über das Zuträgliche, um einander gegenseitig weder zu schädigen noch sich schädigen zu lassen. Für alle jene Lebewesen, die keine Verträge darüber schließen konnten, einander weder zu schädigen noch sich schädigen zu lassen, gibt es keine Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.“⁵⁵²

Spontan drängt sich hier die Frage nach dem Trittbrettfahrer auf, das heißt nach der Problematik, die auch im sokratischen Gleichnis des Ring des Gyges ausgedrückt wird: Warum soll jemand gerecht leben – das heißt in Epikurs Fall, sich an die Gesetze halten –, wenn eine Übertretung beispielsweise nicht bemerkt und somit nicht bestraft würde und auch keine negativen – also schmerzhaften – Folgen hätte? Epikur argumentiert, dass der ungerecht Handelnde in keinem Fall ein glückseliges Leben führen kann: Selbst wenn er nicht erwischt und also auch nicht bestraft wird, so ist es doch mit seiner Seelenruhe ein für alle mal vorbei, da er sich nie sicher sein kann, dass sein Vergehen nicht doch eines Tages entdeckt wird.⁵⁵³

Als Tugenden werden nur solche Verhaltensdispositionen bezeichnet, die dem lustvollen Leben nützen; am erstrebenswertesten sind diejenigen, die den meisten Nutzen bringen. Neben der bereits erwähnten Vernunft/Einsicht, die ja die „Mutter aller Tugenden“ ist, nennt er vor allem Gottesfrömmigkeit und Furchtlosigkeit vor dem Tod.⁵⁵⁴ Warum er genau diese beiden Tugenden für so wichtig hält, ist zunächst nicht verständlich, es wird jedoch deutlich, wenn man sich mit diesen beiden Verhaltensdispositionen näher auseinandersetzt.

Zentraler Punkt von Epikurs Vorstellung von einem glückseligen Leben ist – wie gezeigt – die Beseitigung von (körperlichem und seelischem) Schmerz. Eine Form des seelischen Schmerzes, der unbedingt vermieden werden muss, um die angestrebte Seelenruhe zu

⁵⁵⁰ Vgl. Epikur, Furcht, Katechismus 38

⁵⁵¹ Vgl. Epikur, Furcht, Kat. 33: „Es gibt keine Gerechtigkeit an und für sich, sondern sie ist ein im gegenseitigen Verkehr an den beliebigen Orten und Zeiten geschlossener Vertrag, einander gegenseitig weder zu schädigen noch sich schädigen zu lassen.“

⁵⁵² Epikur, Furcht, 31f.

⁵⁵³ Vgl. Epikur, Furcht, 35: „Wer heimlich sich vergeht gegen den Vertrag [...], der wird sich nie darauf verlassen können, daß er verborgen bleiben werde, auch wenn er im Augenblick verborgen bleibt. Denn ob er es auch bis zum Tode bleiben wird, ist ungewiß.“ – Natürlich hat er damit noch kein wirkliches Argument gegen das Gyges-Beispiel, denn ein Unsichtbarer kann niemals entdeckt werden. Als Empiriker kann Epikur dieses Beispiel aber vielleicht von vornherein als abwegig erklären. Interessanterweise argumentiert er jedoch anders als Sokrates' Gesprächspartner im o.g. Zusammenhang, die behaupten, die Menschen würden sich nur aus Furcht vor Sanktionen an die Gesetze halten; bei Epikur ist es eher diese Furcht *selbst*, vor der sie sich fürchten.

⁵⁵⁴ Vgl. Epikur, Furcht, , Brief an Menoikos 133

erlangen, ist die *Furcht*. Hieraus lässt sich ableiten, warum es so wichtig ist, dass die Menschen die Furcht vor dem Tod überwinden, denn sehr viele Menschen fürchten sich vor ihm und lassen sich von dem Gedanken daran beunruhigen. Andere dagegen erstreben ihn sogar als Loslösung von den Übeln des Lebens. Der Weise jedoch, der über die nötige Einsicht verfügt, hat erkannt, dass beide Ansichten falsch sind, und kann sich deswegen furchtlos am Leben freuen: Sowohl die Furcht vor dem Tod als auch der Wunsch nach dem Tod als Erlösung sind nach Epikur vollkommen haltlos, denn – so argumentiert er – wenn wir tot sind, existieren wir nicht mehr, und wenn wir nicht mehr existieren, können wir auch keinen Schmerz mehr empfinden. Es ist also vollkommen widersinnig, sich im Leben vor etwas zu fürchten, was man sowieso nicht mehr wahrnimmt:

„Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr.“⁵⁵⁵

Auch wird der Weise den Tod nicht als Erlösung vom Leben ersehnen, weil für ihn das Leben keine Belastung darstellt.⁵⁵⁶

Wie passt jedoch die Tugend der Gottesfrömmigkeit, die Epikur mehrfach anführt,⁵⁵⁷ in dieses Konzept? Denn normalerweise wird mit Gottesfrömmigkeit auch die Vorstellung der *Gottesfurcht* verbunden, und diese kann nach dem oben Gesagten nicht in Epikurs Sinne sein. So hat auch in der Tat das Gottesbild, das er entwickelt, mit dem z.B. uns in christlicher Tradition geläufigen nicht viel gemeinsam.

Dass Götter überhaupt existieren, sieht er dadurch bewiesen, dass jeder Mensch anscheinend mit einer Gottesvorstellung geboren werde.⁵⁵⁸ Diese Vorstellung fasse Gott auf als ein „unvergängliches und glückseliges Lebewesen“.⁵⁵⁹ Und als solches muss man sich vor ihm auch nicht fürchten, da Zorn dem Wesen Gottes fremd ist.⁵⁶⁰ Auch haben die Götter, da sie unvergänglich und glückselig sind, keinen Anteil am Leben der Menschen und nehmen

⁵⁵⁵ Epikur, *Furcht*, 125

⁵⁵⁶ Epikur, *Furcht*, 125f.

⁵⁵⁷ Vgl. z.B. Epikur, *Furcht*, 133: „Denn schließlich, wen könntest du höher stellen als jenen, der über die Götter fromme Gedanken hat...“

⁵⁵⁸ Cicero gibt z.B. Epikurs Ansicht folgendermaßen wieder: „Als einziger hat Epikur nämlich erkannt, vor allem daß es Götter gibt, weil die Natur selbst die Vorstellung von ihnen in die Seelen aller Menschen eingeprägt hat. Denn gibt es irgendein Volk oder eine Art von Menschen, die nicht vor jeder Belehrung eine vorwegnehmende geistige Vorstellung von den Göttern hätten, jene Vorstellung, ohne die nichts erkannt, erforscht und diskutiert werden kann?“, I, 43; vgl. auch Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*, Über Götter 45

⁵⁵⁹ Epikur, *Brief an Menoikos* 123

⁵⁶⁰ Vgl. Epikur, *Über Götter* 46

keinen Einfluss auf deren Schicksal, denn dies wäre mit Mühe und Aufwand verbunden, was wiederum mit einem glückseligen Götterleben unvereinbar wäre:

„Wenn aber irgendein Gott in der Welt darin ist, der regiert und verwaltet, der den Lauf der Gestirne, den Ablauf der Zeiten, den Wandel und die Ordnung der Dinge überwacht, der Erde und Meere überschaut und für den Nutzen und das Leben der Menschen sorgt, ist der nicht etwa in mühsame und lästige Geschäfte verwickelt? Wir hingegen sehen das glückselige Leben in der Beruhigkeit des Geistes und in der Freiheit von allen Pflichten.“⁵⁶¹

Mit anderen Worten: wir gehen die Götter nichts an.⁵⁶² Warum ist die Gottesfrömmigkeit dann überhaupt wichtig für Epikurs Konzept? Dafür gibt Epikur folgende Erklärung: Die Götter dienen den Menschen in ihrer Seelenruhe als Vorbild; und wenn es uns gelingt, im Leben unsterbliche Güter – also die immaterielle Lust - und damit auch die Glückseligkeit zu erlangen, ist unser Leben auf Erden gottgleich.⁵⁶³ Darüber hinaus führt er noch einige durchweg pragmatische Argumente zum Nutzen der Gottesverehrung an: So sei es z.B. immer noch besser, daran zu glauben, dass es Götter gebe, die sich durch bestimmte Handlungsweisen gnädig stimmen lassen (diese Handlungsweisen sind in der Regel dann wiederum auch dem glückseligen Leben der Menschen zuträglich), als eine Unabänderlichkeit des Schicksals vorauszusetzen, wie es beispielsweise die Naturphilosophen tun. Diese Auffassung spreche den Menschen jede Eigenverantwortung für ihr Leben ab.⁵⁶⁴

3.5.3 Epikurs Weltbild als Grundlage seiner Vorstellung vom guten Leben

Die Eigenverantwortung in Abgrenzung von der Vorstellung der Vorherbestimmtheit spielt insgesamt eine zentrale Rolle in Epikurs Auffassung vom guten Leben. Grundlage hierfür ist sein physikalisches Weltbild, welches kurz skizziert werden soll: Seiner Meinung nach existiert nichts in der Welt außer leerem, unberührbarem, unbegrenztem Raum und Körpern, die in Form von primären Teilchen (Atomen) oder in der Verbindung dieser Teilchen

⁵⁶¹ Epikur, Furcht,

⁵⁶² Der Deismus in der Britischen Philosophie der Zeit Humes argumentiert auf einer ähnlicher Grundlage.

⁵⁶³ Vgl. Brief an Menoikos 135

⁵⁶⁴ Vgl. Epikur, Furcht, 134.- Dieses Argument scheint der oben getroffenen Behauptung, dass wir die Götter nichts angehen, zu widersprechen, denn dann dürften sie sich ja auch nicht von uns beeinflussen lassen. Epikur könnte dies jedoch hier tatsächlich rein pragmatisch meinen, d.h. eigentlich ist es klar, dass wir keinen Einfluss auf die Götter haben; in bestimmten Situationen kann es jedoch hilfreich sein, so zu tun als ob, weil bestimmte Handlungen dann leichter einzufordern und zu begründen sind. Dafür spricht m.E., dass als weitere Argumente für die Bestätigung göttlicher Existenz auch Erwägungen politischer und gesellschaftlicher Art genannt werden (Vgl. John Gaskin [Hrsg.], *The Epicurean Philosophers*, London 1995, Einleitung S. xxxiii).

existieren. Die Quantität dieser Materie ist unveränderlich, jedoch unendlich. Die Teilchen bewegen sich selbst in vorherbestimmten Bahnen, von denen sie nur gelegentlich und durch Zufall abweichen. Alle in der realen Welt vorhandenen Entitäten - Gegenstände, Lebewesen etc.- sind daher auch rein zufällige Zusammensetzungen aus Atomen und Raum.⁵⁶⁵ Dieses Weltbild ist mit einem Vorsehungs- und Schicksalsbegriff (im Sinne von Vorherbestimmtheit) nicht vereinbar, so wie überhaupt keine metaphysischen Vorstellungen hierin einen Platz einnehmen können.⁵⁶⁶

Epikur fehlt damit allerdings ein Argument, um die Menschen davon zu überzeugen, dass sie ihr Leben in einer bestimmten Art und Weise – nämlich der von Epikur skizzierten - führen sollen, auf das selbst Platon glaubte zurückgreifen zu müssen: Denn wenn die Atome an sich auch in alle Ewigkeiten fortbestehen und somit auch nach unserem Tod, so bedeutet dies nicht, dass wir selbst in irgendeiner Weise ein Leben nach dem Tod haben, denn mit dem Tod des Körpers verlöscht auch jeder Bezug zu dem von ihm gelebten Leben. Damit gibt es allerdings auch nicht die Möglichkeit der Belohnung oder Bestrafung im Jenseits. Diese Motivation braucht Epikur jedoch auch nicht; er argumentiert nämlich genau vom entgegengesetzten Standpunkt aus: Gerade weil unser Leben mit dem Tod definitiv zu Ende ist, müssen wir versuchen, das Beste daraus zu machen und es so intensiv wie möglich zu nutzen - und dies bedeutet eben, ein in Epikurs Sinne so glückseliges und ausgeglichenes Leben wie möglich zu leben. – Dass das von Epikur formulierte Ideal des „guten“ Lebens für ihn auch zwangsläufig ein im moralischen Sinne „gutes“ Leben bedeutet, kann meines Erachtens indirekt bejaht werden. Ausgangspunkt der Theorie Epikurs ist anders als z.B. bei Platon und Aristoteles nicht der Mensch als Bestandteil der menschlichen Gemeinschaft, sondern die Verpflichtung des Individuums gegen sich selbst. Um das Ideal einer ausgeglichenen Lebensführung zu erreichen, ist es jedoch notwendig, sich entsprechend in die Gemeinschaft einzufügen, so dass der moralisch Handelnde den epikureischen Idealzustand eher erreichen wird.⁵⁶⁷

3.5.4 Zusammenfassung

Grundlage und Ausgangspunkt von Epikurs Modell eines gelungenen Lebens ist sein physikalisches Weltbild: Es existiert nichts außer Raum und primären Teilchen (Atomen) und

⁵⁶⁵ Vgl. J. Gaskin, *Philosophers*, Einleitung xxiv f.

⁵⁶⁶ Eine weitere Konsequenz ist auch, dass für Epikur nichts anderes als durch die Sinne Wahrgenommenes wahr und erkenntniserweiternd sein kann.

⁵⁶⁷ Dies beinhaltet allerdings gleichzeitig, dass jemand, der sich selbst z.B. für andere aufopfert und dadurch viele Sorgen auflädt, diesem Ideal nicht Genüge tut...

Zusammensetzungen aus diesen, die allerdings rein zufällig entstehen. Auch alle Lebewesen entstehen auf diese Art, was bedeutet, dass nichts einen Sinn hat, den es sich nicht selbst gibt. Götter gibt es zwar, aber sie haben mit unserem Dasein nichts zu tun. Für uns bedeutet das, dass wir unserem Leben selbst einen Sinn geben müssen. In der Natur des Menschen liegt es aber, die Lust zu suchen und den Schmerz zu meiden. Aus dieser Art der „Sinnstiftung“ folgt, dass wir uns bemühen sollen, ein so lustvolles Leben wie möglich zu leben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir uns ausschweifenden Begierden hingeben sollen, im Gegenteil: Dieses hätte vielfache negative Konsequenzen wie eine Zunahme von Schmerz in der Zukunft, Abhängigkeit von den Zufällen des Lebens oder Unzufriedenheit, wenn man den Genuss nicht herbeischaffen kann. Alles dieses würde das angestrebte Lebensziel der körperlichen und seelischen Ausgeglichenheit verhindern. Um zu erkennen, wie man zu seinem Lebensziel gelangen kann, bedarf es der Einsicht, die über den Weg der Philosophie erreicht werden kann, die überhaupt nur unter diesem Gesichtspunkt – also rein instrumentell – von Bedeutung ist. Auch alle Tugenden sind nur insofern wertvoll, als sie diesem Ziel dienen; sie haben niemals einen Wert an sich.⁵⁶⁸ Entscheidend für die seelische Ausgeglichenheit ist die Fähigkeit des Menschen, furchtlos zu leben; allen Tugenden, die hierzu beitragen, kommt daher ein besonders hoher Stellenwert zu. – Epikur bleibt in seinen Werken jedoch nicht bei der theoretischen Beschreibung des gelungenen Lebens, sondern gibt in erster Linie konkrete Anweisungen im Hinblick darauf, wie ein gutes Leben in nahezu allen Lebensbereichen zu erreichen sei.

⁵⁶⁸ Epikur steht damit im Grunde in der vorsokratischen Tradition der Tugendlehre, so wie sie etwa MacIntyre sieht, allerdings mit dem Unterschied, dass in den vorsokratischen sogenannten „heroischen“ Gemeinschaften die Tugenden instrumentell im Zusammenhang mit dem funktionierenden Gemeinschaftsmodell zu sehen sind, während sie bei Epikur der Lebensvervollkommenung des Einzelnen dienen. Vgl. A. MacIntyre, *After Virtue*, S. 123: „Morality as something distinct does not yet exist.”

3.6 Epikur und das gute Leben im Alter

3.6.1 Aussagen über das Alter

Auch in den Schriften Epikurs lassen sich einige, wenngleich nicht allzu viele, Aussagen über das Alter oder alte Menschen finden. Dabei muss bei der Beurteilung der epikureischen Philosophie beachtet werden, dass Epikur diese stärker als fast alle anderen Philosophen im Sinne einer konkreten Anleitung für das tägliche Leben formuliert hat. In seinen Augen hat nur eine Philosophie, die dem Menschen konkrete Anweisungen gibt, wie er mit den Anfechtungen seiner Seele umgehen kann, den Namen Philosophie überhaupt verdient.⁵⁶⁹ Deswegen kann man von ihm zu Recht erwarten, dass er praktische Handlungsanweisungen benennt, wie man mit auftretenden Schwierigkeiten im gesamten Leben und auch im Alter fertig werden kann.

Im „Brief an Menoikos“ stellt er einleitend die Forderung auf, dass es in jedem Alter wichtig sei zu philosophieren, und dass auch der Greis niemals damit aufhören dürfe:

„Wer jung ist, soll nicht zögern zu philosophieren, und wer alt ist, soll nicht müde werden im Philosophieren. Denn für keinen ist es zu früh und für keinen zu spät, sich um die Gesundheit der Seele zu kümmern. [...] Darum soll der Greis und der Jüngling philosophieren, der eine, damit er im Alter noch jung bleibe an Gütern durch die Freude am Vergangenen, der andere, damit er gleichzeitig jung und alt sei durch die Furchtlosigkeit vor dem Künftigen.“⁵⁷⁰

An dieser Stelle nennt er gleich zwei zentrale Gedanken bezüglich des Alters: Zum einen die Forderung, sich ein Leben lang mit der Philosophie zu beschäftigen; hier ist er der gleichen Auffassung wie Platon und Aristoteles. Seine Ansicht, dass es nie zu spät sei, damit zu beginnen, geht zumindest in dieser Deutlichkeit jedoch über die Äußerungen von Platon und Aristoteles hinaus.

Zum anderen findet sich ein weiterer, für Epikurs Lehre typischer Gedanke: die Auffassung, dass im Alter die Erinnerung an vergangene glückselige Zeiten ein wichtiger Bestandteil des guten Lebens ist. Diesen Punkt greift er mehrfach auf.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Vgl. auch Epikur, Von der Überwindung der Furcht, Vorwort des Übersetzers O. Gigon, S. 12: „Denn wenn wir fragen, wie er [Epikur] die Philosophie versteht, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: kein antiker Philosoph hat die Aufgabe der Philosophie so konsequent und ausschließlich in der Heilung der menschlichen Seele gesehen.“ Ein Bild, das Epikur hier gerne verwendet, ist der Vergleich der Philosophie mit einer Medizin, die die Krankheiten der Seele heilt.

⁵⁷⁰ Epikur, Überwindung der Furcht, Brief an Menoikos 122

⁵⁷¹ Vgl. z.B. Epikur, Überwindung der Furcht, Spruchsammlung 19; Fragmente: Ethik 83 etc.

Einen weiteren wichtigen Aspekt, den Epikur sogar als einen immanenten Vorteil des Alters gegenüber der Jugend ansieht – vorausgesetzt, man hat vorher das „richtige“ Leben geführt –, nennt er in seiner Spruchsammlung:

„Nicht der Jüngling ist selig zu preisen, sondern der Greis, der gut gelebt hat. Denn wer jung an Jahren ist, wird vielfach vom Zufall hin und her getrieben und wechselt seine Gedanken. Der Greis aber ist ins Alter eingefahren wie in einen Hafen und hält die Güter, auf die er früher nicht zu hoffen wagte, in heiterem Gedenken sicher verschlossen.“⁵⁷²

Diese Passage ist meines Erachtens in dem Sinne gemeint, dass der junge Mensch oft noch nicht weiß, was er will und was in seinem Leben wichtig ist; Zufälle oder andere äußere Umstände können ihn in dieser Hinsicht stark beeinflussen und ihn seine Absichten mehrfach ändern lassen, wodurch das Erreichen der Seelenruhe unmöglich gemacht wird. Der alte Mensch aber kann im Idealfall auf sein Leben zurückblicken und feststellen, dass er Wünsche und Ziele, über die er sich früher nicht einmal im Klaren oder bezüglich deren Einlösbarkeit er unsicher war, nun erreicht hat; seine Seele ist zur Ruhe gekommen.

Dabei ist interessant, dass Epikur mehrfach betont, dass das Streben nach der von ihm beschriebenen Art der Glückseligkeit zwar das ganze Leben durch andauert, dass die Glückseligkeit von einem gewissen Punkt an jedoch nicht mehr vergrößert werden kann. Ist dieser Punkt erreicht, geht es nur noch darum, diesen Zustand zu bewahren.⁵⁷³ Der Greis hat also im besten Fall das von Epikur geforderte gute Leben erreicht, während der jüngere Mensch sich oft noch auf Irrwegen dahin befindet: „In deinem Greisenalter bist du so, wie ich dich zu sein mahne, und du hast erkannt, was es bedeutet, für sich selbst und für Hellas zu philosophieren.“⁵⁷⁴

Mehr Aussagen, die sich spezifisch mit dem alten Menschen befassen, finden wir bei Epikur nicht.⁵⁷⁵ Dies ist aber im Grunde nicht weiter verwunderlich, da seine Lehre sich beständig auf das gesamte Leben des Menschen bezieht und eigentlich sogar auf das Leben im Alter, da hier ja – wie gesagt – das Lebensziel eigentlich erst vollkommen erreicht ist. Daher sind

⁵⁷² Epikur, Überwindung der Furcht, Spruchsammlung, Spruch 17. – Mit Gütern sind hier sicher nicht materielle, sondern die seelischen der Ausgeglichenheit und Ruhe gemeint.

⁵⁷³ Vgl. z.B. Epikur, Überwindung der Furcht, Ethik 82, Spruchsammlung 48: „Man muss versuchen, den nächsten Tag immer besser zu machen als den vorangehenden, solange wir auf dem Wege sind; sind wir aber an die Grenze gekommen, dann in gleichmäßiger Freude zu sein.“

⁵⁷⁴ Epikur, Überwindung der Furcht, Spruchsammlung 76. Bedauerlicherweise schreibt Epikur allerdings nur den Griechen die Fähigkeit zur Weisheit zu...

⁵⁷⁵ Man kann sich allerdings fragen, ob sich die Aussagen, die er am Schluss der Ethik bezüglich des Weisen macht, nicht im Grunde auf alte Menschen beziehen, da man ja erst in einem bestimmten Alter – wie Epikur glaubt – zur Weisheit gelangen kann.

weitere mögliche Implikationen für das Alter auch recht widerspruchsfrei abzuleiten, wie ich versuchen werde zu zeigen.

3.6.2 Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen

Über den Umgang mit Krisensituationen im Leben findet sich eine Vielzahl von Aussagen, da es ein Kernanliegen der epikureischen Philosophie ist, dem Menschen Möglichkeiten aufzuzeigen, wie er mit den verschiedenen Unwägbarkeiten des Lebens und „Anstürmen der Seele“ fertig werden kann und soll. So bezeichnet Epikur es als Errungenschaft des Weisen und Gerechten, dass er von den – inneren und äußeren - Zufällen des Lebens weitgehend unberührt bleibt:

„Nur in wenigem gerät dem Weisen der Zufall herein, das Größte und Wichtigste aber hat die Überlegung geordnet und tut es während der ganzen Zeit des Lebens und wird es tun.
Das gerechte Leben ist von Unruhe am freiesten, das ungerechte aber ist voll von jeglicher Unruhe.“⁵⁷⁶

Mit dieser Einstellung ist es dann auch leicht, dem Tod ins Auge zu blicken, wenn die Zeit gekommen ist:

„Ich habe dich, Zufall, überrumpelt und alle deinen heimlichen Schleichwege verrammelt. Wir werden uns weder dir noch irgend einer anderen äußern Situation ausliefern. Sondern wenn uns das Geschick hinausführt, werden wir kräftig auf das Leben spucken und auf jene, die sinnlos an ihm kleben; wir werden aus dem Leben heraustreten mit einem schönen Lobgesang, verkündend, daß wir gut gelebt haben.“⁵⁷⁷

Epikur nennt dann auch als Beispiel konkrete Lebenskrisen, denen der Weise aber trotzen kann und dessen Leben lebenswert bleibt. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Anführung eines Beispiels, welches sich mit schweren körperlichen Beeinträchtigungen auseinandersetzt. Selbst diese können den Weisen nicht in seiner Lebenszufriedenheit erschüttern: „Auch wenn der Weise des Augenlichts beraubt wird, wird er sein Leben für lebenswert halten.“⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Epikur, Überwindung der Furcht, Katechismus 16f.

⁵⁷⁷ Epikur, Überwindung der Furcht, Spruchsammlung 47

⁵⁷⁸ Epikur, Überwindung der Furcht, Fragmente: Über Lebensformen

3.6.3 Ableitung aus Epikurs Theorie des gelungenen Lebens

In Epikurs Theorie des gelungenen Lebens ist kein Platz für die Idee von Schicksal oder Vorbestimmtheit oder für irgendeine Form von Metaphysik; es gibt keine Belohnung oder Bestrafung im Jenseits für im Diesseits begangene Taten. *Begründung* und *Zweck* des guten Lebens liegen im Weltlichen: Gerade weil wir nur dieses eine Leben haben, sind wir verpflichtet, das Beste daraus zu machen und Glückseligkeit zu erreichen, welche in der Gesundheit des Leibes und Beruhigkeit der Seele liegt.

Nun ist klar, dass es Zufälle im Leben gibt, die den einen Menschen begünstigen oder dem anderen übel mitspielen. Wer jedoch ein Leben nach Epikurs Vorstellungen führt, wird immer ein glückseliges Leben haben, solange die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse noch gesichert ist.

Für ein gelungenes Leben im Alter müsste dies bedeuten, dass zunächst einmal weiterhin die Sicherung der Grundbedürfnisse gewährleistet sein muss. Dazu gehört z.B. auch eine gewisse Freiheit von körperlichen Schmerzen. Aber auch in allen anderen Aspekten treffen die für das gesamte Leben geltenden notwendigen Bedingungen zu: das Individuum bemüht sich weiterhin um seelische und körperliche Ausgeglichenheit, wobei es diesen Zustand im Alter mit Hilfe der Philosophie schon lange erreicht haben sollte und ihn nur noch bewahren braucht. Da die Furchtlosigkeit vor dem Tod sowieso ein zentraler Bestandteil des glückseligen Lebens ist, die der Einzelne verinnerlicht hat, birgt auch die Tatsache, dass dieser im Alter näher rückt, keinen spezifischen Schrecken.

Epikur kann als Vertreter einer Theorie des guten Lebens gesehen werden, deren Sinn rein auf das Diesseits ausgerichtet ist und primär durch die subjektiven Wünsche des Individuums selbst definiert wird – allerdings in den durch die Natur des Menschen vorgegebenen, recht strikten Grenzen. Da in seinem Konzept kein externes *telos* gedacht wird, sondern nur der Mensch selbst der Maßstab des guten Lebens ist, scheint mir die Theorie Epikurs ohne Brüche auf alle Lebensphasen des Menschen ohne die Notwendigkeit spezifischer Implikationen für das Alter anwendbar.

3.6.4 Vergleich zwischen diesen Implikationen und Epikurs eigenen Altersdarstellungen

So finden sich meines Erachtens zwischen diesen Implikationen und Epikurs eigenen Aussagen über das Alter keine Diskrepanzen, im Gegenteil: Die Anmerkungen, die er macht, erläutern sein Konzept eines gelungenen Lebens im Hinblick auf diese Lebensphase recht

einleuchtend. So betont er als Vorteil des Alters, dass der Mensch weitaus geübter darin ist, seine seelische Ausgeglichenheit zu erhalten, und ihm dies deswegen nun leichter fällt. Die Forderung, sich sein Leben lang und also auch im Alter mit der Philosophie zu beschäftigen, ist im Rahmen seiner Theorie vollkommen schlüssig. Dabei fügt er dieser Beschäftigung gerade für das Alter eine besondere Komponente hinzu, die jedoch durchaus nachvollziehbar ist: So kommt der Erinnerung an gute Zeiten und Erlebnissen in seinem Konzept eine wichtige Funktion zu, dient diese Erinnerung doch in Krisenzeiten dazu, zur Ausgeglichenheit zurückzufinden. Der alte Mensch hat nun aufgrund seines längeren Lebens – *ceteris paribus* – mehr positive Erinnerungen, so dass er hier auf ein größeres „Repertoire“ zurückgreifen kann. Epikur sieht aus diesem Grunde auch das Leben in Erinnerungen und das Ins-Gedächtnis-Rufen guter vergangener Zeiten, das vielfach als Fehler des Alters beschrieben wird, durchaus als wünschenswert an. Dies gilt allerdings nur dann, wenn es dem Ziel der Ausgeglichenheit dient und es die „richtigen“ Erinnerungen sind, die man sich vergegenwärtigt.⁵⁷⁹

3.6.5 Fazit

Epikurs Theorie enthält meines Erachtens einige sehr bedenkenswerte Aspekte zu der Frage, inwieweit das Leben im Alter ein gutes Leben sein kann. Zunächst einmal sieht er die Sicherung der Grundbedürfnisse als Grundlage : „Die Stimme des Fleisches spricht: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren. Wer das besitzt oder darauf hoffen darf, der könnte sogar mit Zeus an Glückseligkeit wetteifern.“⁵⁸⁰ Durch wen dies gewährleistet werden soll oder kann, dazu sagt er allerdings nichts; eine Verpflichtung der Gesellschaft kann meiner Meinung nach bei ihm in keiner Weise abgeleitet werden. Allerdings propagiert Epikur für den Weisen die Ehe- und Kinderlosigkeit,⁵⁸¹ so dass es keine Nachkommen gibt, die zur Versorgung der Eltern verpflichtet werden. Da Epikur der Freundschaft einen hohen Stellenwert beimisst, kann von dieser Seite sicherlich in gewissem Maße Unterstützung erwartet werden; im Großen und Ganzen scheint Epikur jedoch dem Menschen selbst die Sorge für sich allein zuzusprechen. Dazu passt auch, dass er anders als z.B. Platon und Aristoteles keine Verpflichtung des Individuums sieht, sich besonders um seine Mitmenschen

⁵⁷⁹Epikur, Überwindung der Furcht, Spruchsammlung 55: „Das Unglück muß man heilen durch die freudige Erinnerung an das Verlorene und durch die Erkenntnis, daß es nicht möglich ist, das Geschehene ungeschehen zu machen.“

⁵⁸⁰ Epikur, Überwindung der Furcht, Spruchsammlung 33

⁵⁸¹ Vgl. Epikur, Überwindung der Furcht, Ethik 127

– von den wenigen engen Freunden einmal abgesehen - zu bemühen.⁵⁸² Die Regeln der Gesellschaft einzuhalten, fordert er nur um der Tatsache willen, dass der Betroffene sonst kein ruhiges Leben führen könne.⁵⁸³ Epikur sieht das gute Leben des Individuums viel weniger im sozialen Kontext stehend, als dies z.B. Platon und Aristoteles tun.⁵⁸⁴

Die Lehre Epikurs von der Selbstgenügsamkeit als Glückseligkeitskonzept ist sicherlich keine, die für die meisten Menschen heute⁵⁸⁵ einen großen Reiz ausübt. Dennoch bietet sie meiner Meinung nach gerade für das Leben im Alter einige Ansatzpunkte, die zu überdenken lohnenswert ist. Die Furcht vor dem nahen Tod lässt das Alter für viele Menschen problematisch werden. Diese Furcht weist Epikur zurück, da man sich vor nichts fürchten brauche, was nach Eintreten keinerlei Schmerzen verursache. Diese Argumentation trifft natürlich nur einen Teil der Problematik, da die Furcht vor dem Tod ja nicht nur dessen Eintreten beinhaltet, sondern sich auch auf das Ende des Lebens mit seinen Erlebnissen und Erfahrungen bezieht. Auch hier findet Epikur jedoch eine Lösung, wenn er sagt, dass wir uns nicht vor etwas fürchten sollen, das wir sowieso nicht ändern können; und wenn wir ein glückseliges Leben führen wollen, dürfen wir uns dies nicht durch unnötige Furcht beeinträchtigen lassen.

Auch die Forderung, schlechte Zeiten durch Gedanken an gute auszugleichen, weil uns dies erleichtert, das Gleichgewicht der Seele zu erhalten, ist eine, die gerade im Alter interessant werden könnte. Dies bedeutet, dass man bei nachlassenden Fähigkeiten z.B. diesen Umstand nicht bedauern sollte, sondern dass man sich daran erinnern und darüber freuen sollte, dass man diese Fähigkeiten einmal gehabt hat. Mit dieser Einstellung lässt sich sicher vieles leichter ertragen. So stellt Epikur ja auch fest, dass der Weise in der Lage ist, mit fast allen Krisen fertig zu werden, d.h., er wird auch die Probleme, die das Alter mit sich bringt, ausgeglichen ertragen können, weil er weiß, dass die positiven Erfahrungen die negativen letzten Endes überwiegen.

Allerdings stellt Epikur eine Forderung für das gute Leben auf, die im Alter u.U. nur schwer zu erfüllen ist: „Bei Epikur gibt es zwei Güter, aus denen sich jene vollkommene Glückseligkeit zusammensetzt: daß nämlich der Körper ohne Schmerz sei und der Geist ohne Verwirrung.“⁵⁸⁶ Schmerzlosigkeit des Körpers bedeutet jedoch wohlgernekt *nicht*, dass man

⁵⁸² Die Beteiligung an der Politik z.B. ist eine Beschäftigung, die er vehement ablehnt,

⁵⁸³ Folgerichtig gibt es für ihn auch nur Gerechtigkeit im Sinne von Einhalten des positiven Rechts; und auch hierzu ist man nur gezwungen, so lange die Gesetze dem Ziel des menschlichen Lebens dienen.

⁵⁸⁴ Die Betätigung im öffentlichen Leben lehnt er z.B. mehrfach vehement ab, vgl. Epikur, Überwindung der Furcht, Spruchsammlung 58: „Befreien muß man sich aus dem Gefängnis der Geschäfte und der Politik.“

⁵⁸⁵ Allerdings war das vermutlich zu Epikurs Zeiten nicht viel anders.

⁵⁸⁶ Epikur, Überwindung der Furcht, Ethik 82

über alle körperlichen Fähigkeiten Zeit seines Lebens uneingeschränkt verfügen kann; mit bestimmten Einschränkungen muss der Mensch umzugehen lernen. Darüber hinaus stellt Epikur auch fest, dass selbst Schmerz mit der richtigen Einstellung sogar bis zu einem gewissen Grad noch zu ertragen sei. Der Gedanke der absoluten Priorität der Schmerzvermeidung und –bekämpfung (Palliativmedizin) findet auch in der heutigen gerontologischen Medizin vermehrte Beachtung, wenn auch noch nicht in dem Maße, wie es wünschenswert wäre. Schwieriger wird es schon mit dem Problem der nachlassenden geistigen Fähigkeiten im Alter. Obwohl Epikur die Wichtigkeit dieser Fähigkeiten stark betont, bin ich der Meinung, dass gerade sein Konzept eine Möglichkeit bietet, auf diese Einschränkung zu reagieren: Wenn sich der Mensch nämlich trotzdem in einer Form von Ausgeglichenheit befindet, weil er z.B. gar nicht mehr in der Lage ist, den Verlust seiner Fähigkeiten zu bedauern, oder er sich mit der Situation generell abfinden kann, könnte sein Leben im Sinne Epikurs eigentlich trotzdem noch glückselig sein.

Auch glaube ich, dass jemand, dem es gelänge, nach Epikurs Vorschriften zu leben, vielleicht tatsächlich weniger unter den Problemen des Autonomieverlustes, der Vereinsamung und der Nutzlosigkeit leiden würde. Zum einen müsste er sich sagen, dass es ja keinen Sinn macht, Schmerz über etwas zu empfinden, dass man ohnehin nicht ändern kann. Unter Autonomieverlust und Abhängigkeit dürfte er eigentlich dann nicht leiden, wenn es ihm trotzdem gelingt, ein schmerzfreies Leben zu führen. Die anderen Menschen, von denen er abhängig ist und die seine Autonomie beeinträchtigen, können in diesem Sinne sogar Bestandteil des schmerzfreien Lebens sein,⁵⁸⁷ was die Abhängigkeit erträglicher machen könnte. Auch das Problem der Vereinsamung belastet den nach Epikurs Theorie lebenden Menschen vielleicht nicht so stark. In Epikurs Konzept spielen Freunde zwar eine wichtige Rolle, doch wenn sie nicht (mehr) da sind, genügt der Mensch sich auch durchaus selbst.⁵⁸⁸ Auch dürfte er sich nicht allzu viel mit dem Problem der Nutzlosigkeit herumschlagen, da nach Epikur der Sinn des menschlichen Lebens *nicht* darin besteht, eine bestimmte Leistung zu vollbringen oder eine Tätigkeit auszuführen. Der alte Mensch, der dazu aus körperlichen Gründen nicht in der Lage ist, bräuchte demnach auch nicht das Gefühl zu haben, dass sein Leben nichts mehr wert sei.

Wenngleich das gesamte Konzept Epikurs sich sicherlich schwer in die Tat umsetzen lässt, bietet es wie gesagt meiner Meinung nach dennoch einige interessante Aspekte, die gerade für ein gutes oder besseres Leben im Alter Denkanstöße sein können. Seinem Anspruch, eine

⁵⁸⁷ Z.B. dann, wenn es sich um (medizinisches) Betreuungs- oder Pflegepersonal handelt.

⁵⁸⁸ Vielleicht ist das auch eine Schwäche des epikureischen Konzeptes, da er die Bedeutung der sozialen Kontakte für die meisten Menschen vermutlich unterschätzt.

Theorie zu liefern, die dem Menschen im täglichen Leben weiterhilft, wird Epikur daher meines Erachtens durchaus gerecht.⁵⁸⁹

⁵⁸⁹ Ein weiteres Beispiel für nützliche Lebensregeln findet sich auch in Ethik 111: „Man soll im Leben eben jene Regel beobachten, die bei den Symposien gilt: >Entweder mittrinken oder weggehen.<“

3.7 Kant

3.7.1 Formulierung der Fragestellungen

In nahezu jedem philosophischen Werk, das sich umfassend mit der Frage nach dem guten oder gelungenen Leben beschäftigt, findet sich die Feststellung, dass die Aufgabe, verbindliche Entwürfe für die Lebensführung zu formulieren, die in der antiken Philosophie ja eine, wenn nicht *die* zentrale Rolle gespielt hat, durch Kant völlig ins Abseits gedrängt wurde. Kant – so wird behauptet – habe diese Frage als durch die Philosophie nicht beantwortbar bzw. als eine Frage begriffen, die sich die Philosophie gar nicht stellen dürfe. Ursula Wolfs⁵⁹⁰ Bemerkung kann insoweit als stellvertretend für viele angesehen werden: „Kant schließt [...] die Frage nach dem guten Leben aus der Philosophie aus.“⁵⁹¹

Doch auch Kant beschäftigt sich mit der Frage nach dem guten Leben. Grundsätzlich stellt er fest, dass es zwei Möglichkeiten gäbe, ein gutes Leben zu beschreiben, nämlich von einem objektiven und einem subjektiven Standpunkt aus.⁵⁹² Die antiken Autoren glaubten, dass eine objektive Beschreibung möglich sei. Aus Kants Sicht konnten sie aber nur deshalb dieser Auffassung sein, weil sie von einer ontologischen Vollkommenheitsvorstellung des Menschen ausgingen, welche Kant ablehnt. So bemerkt Wolf:

„Kant kritisiert, daß solche Begriffe [mit denen z.B. Aristoteles ein gelungenes Leben beschreibt, d. Verf.] leer und unbestimmt sind und man sich mit ihnen nur in einem Zirkel bewegt. Die gewünschten Bestimmungen des guten Lebens springen nur dann heraus, wenn man bestimmte metaphysische Annahmen schon in die Beschreibung des Wesens des Menschen hineinlegt; denn aus einer bloßen Beschreibung der empirischen Natur des Menschen läßt sich keine Aussage über das gute Leben entnehmen.“⁵⁹³

⁵⁹⁰ Vgl. auch H. Steinfath: „[...] spätestens mit Kants von vielen als durchschlagend empfundener Kritik an eudämonistischen Moralbegründungen ist sie [die Frage nach dem guten Leben, d. Verf.] aus der Mitte an der Philosophie an deren Ränder gedrängt worden [...]“, H. Steinfath (Hrsg.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/M. (2) 1998, S. 7 (Einführung des Herausgebers).

⁵⁹¹ U. Wolf, *Frage nach dem guten Leben*, S. 13. Auch Bettina Himmelfmann fasst in der Einleitung ihres Werkes *Kants Begriff des Glücks*, Berlin 2003, die verbreitete Auffassung zusammen: „Als derjenige, der die so verstandene moderne Ethik entworfen und etabliert hat und der deshalb gewissermaßen für sie steht, gilt allenthalben Immanuel Kant. Er wird für die Verbannung des Eudaimonismus aus der Ethik verantwortlich gemacht und auch für die schwerwiegenden negativen Folgen, die für das Selbstverständnis des Menschen daraus entstanden sein sollen“ (ebd., S.1).

⁵⁹² Vgl. z.B. Immanuel Kant, *KpV*, A 45,46. (Meine Angaben beziehen sich auf folgende Ausgabe: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M. (2) 1996.)

⁵⁹³ U. Wolf, *Frage nach dem guten Leben*, S.12f. Die Kritik geht in die gleiche Richtung wie die in einigen Auseinandersetzungen mit Theorien des guten Lebens als unhaltbar dargestellte Vorgehensweise, aus deskriptiven Beschreibungen menschlichen Verhaltens normative Regeln abzuleiten (der sog. „naturalistische Fehlschluss“).

Versuche man jedoch, ohne metaphysische Grundannahmen eine Theorie des guten Lebens aufzustellen, bleibe nur mehr der subjektive Standpunkt des einzelnen Individuums, was bedeute, dass für den einzelnen dasjenige Leben gut sei, das er selbst als gut empfinde. Dies sei jedoch eine kontingente Frage, die keine verallgemeinernde und damit philosophische Beantwortung zulasse.⁵⁹⁴

Kant sei jedoch der Auffassung, so Wolf wiederum stellvertretend für andere, dass es *eine* Ebene gibt, auf der sich in bestimmter Hinsicht für alle Menschen allgemeine Regeln für ein „gutes“ Leben formulieren lassen, nämlich die Ebene, auf der Regeln für das Zusammenleben der Menschen untereinander bestimmt werden. Diese Regeln unterliegen im Gegensatz zu Aussagen über ein gutes individuelles Leben für Kant nicht der Beliebigkeit des persönlichen Befindens und der völlig unterschiedlichen Lebenssituation jedes einzelnen Individuums, sondern lassen sich durch einen Rückgriff auf die menschliche Vernunft ableiten. Kant gelangt auf diesem Weg zu einer Abtrennung der *Moral* (im Sinne von wünschenswertem und vernunftgemäßem Verhalten des Menschen mit Blick auf das Zusammenleben) von der allgemeinen Frage der *Ethik* (wie sie z. B. von den antiken Autoren verstanden wurde), die nach dem für den Einzelnen guten und gelungenen Leben fragt.

Folgt man dieser plausibel klingenden Kant-Interpretation, dann ist es klar, dass die kantische Position so etwas wie den Gegenentwurf zu den in der vorliegenden Untersuchung bislang in den Vordergrund gestellten Auffassungen bildet. Um der Auffassung Kants jedoch so gerecht wie möglich zu werden, scheint es mir im Rahmen dieser Untersuchung angebracht, die Auseinandersetzung mit der Position Kants unter folgenden Fragestellungen durchzuführen:

- Ist Kants Ablehnung der antiken *eudaimonia*- Konzeption schlüssig, und lässt sie sich vor dem Hintergrund der von mir bislang herausgearbeiteten Auffassungen antiker Autoren rechtfertigen?
- Welche Rolle spielt das Glück in Kants Theorie?
- Hat Kant eine eigene Auffassung von einem „guten“ Leben, und inwieweit unterscheidet sich diese Auffassung von den entsprechenden Positionen der von mir

⁵⁹⁴ Vgl. U. Wolf, Frage nach dem guten Leben, S. 13: „Dann bleibt die subjektive Möglichkeit, wonach das gute Leben eben dasjenige Leben ist, das von den jeweiligen Individuen als gut empfunden wird. Da es jedoch eine empirische Frage ist, was Menschen für gut halten, kann es auf diese Weise keine objektiven, für alle Menschen unter verschiedenen konkreten Umständen gültigen Verhaltensregeln geben, wie man das Glück erreichen kann.“ – Diese Formulierung scheint davon auszugehen, dass die antiken Autoren solche Verhaltensregeln formuliert haben; versteht man allerdings unter „Verhaltensregeln“ konkrete Vorschriften für bestimmte Lebenssituationen (im Sinne von: „Wenn es regnet, ist es besser, zum Spazieren gehen einen Schirm mitzunehmen“), dann finden sich solche Regeln meines Erachtens allenfalls bei Epikur; auch Platon und Aristoteles formulieren solche Regeln nicht, sondern geben nur Richtlinien an, an denen sich das Verhalten in bestimmten Situationen orientieren sollte, wenn man ein gutes Leben führen will. (Vgl. z.B. Abschnitt Aristoteles, Kap. 3.3.2.1 dieser Arbeit.)

behandelten griechischen Philosophen? Ist für Kant ein moralisches Leben ein gutes Leben?

- Ist seine Trennung von Moral im engeren Sinne von der Ethik im weiteren Sinne durchzuhalten?
- Lassen sich die Kant im Allgemeinen zugeschriebenen Aussagen bezüglich der Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem guten Leben einerseits und seinem angeblichen Ausschluss dieser Frage aus dem Bereich der Philosophie andererseits tatsächlich in seinen Aussagen finden und mit ihrer Hilfe belegen?⁵⁹⁵

Die zentralen Texte, die von mir zur Beantwortung der systematischen Fragen herangezogen wurden, sind die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der Praktischen Vernunft“. Von einem ideengeschichtlichen Standpunkt ist überdies zu fragen - falls sich dies überhaupt feststellen lässt - ob Kants Kritik wirklich, wie immer behauptet wird, dazu geführt hat, dass die Frage nach dem gelungenen Leben in der Philosophie so lange nicht mehr gestellt wurde.

3.7.2 Warum es (nach Kant) notwendig ist, das oberste Moralprinzip zu finden

In der Vorrede zu seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ legt Kant zunächst dar, in welche Bereiche sich die Philosophie – in Anlehnung und Konkretisierung der Einteilung der antiken griechischen Philosophen – aufspaltet: Die Logik bezeichnet seiner Auffassung nach die „reine“, d.h. von empirischen Beobachtungen unabhängige Verstandeserkenntnis, die er als „formal“ bezeichnet, weil sie sich mit der Form des Verstandes und der Vernunft und den Regeln des Denkens a priori beschäftigt. Diejenige Vernunftenerkenntnis, die sich mit den in der Welt vorkommenden Objekten befasst und insofern „material“ ist, unterteilt sich wiederum in die Physik oder Naturlehre, die sich mit den Objekten und Gesetzen der Natur befasst, und die Ethik oder Sittenlehre, deren Gegenstand die „Gesetze der Freiheit“ sind. Sowohl die Physik als auch die Ethik sind Kants Meinung nach teils empirische, teils rationale Wissenschaften, wobei die Physik als Wissenschaft der Beschreibung von Gesetzen, „nach denen alles

⁵⁹⁵ Dass diese Fragen im Rahmen dieser Arbeit nur rudimentär und nur unter Berücksichtigung der relevanten Fragestellungen angerissen werden können, wobei ihrer Komplexität in keiner Weise Rechnung getragen wird, versteht sich.

geschieht“,⁵⁹⁶ ihrer Natur nach deskriptiv ist. Die Ethik dagegen ist ihrer Natur nach normativ, da sie „dem Willen des Menschen, so fern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muss [...] als solche, nach denen alles geschehen soll“,⁵⁹⁷ wobei die empirischen Beobachtungen zur „Erwägung der Bedingungen, unter denen es [das Befolgen der normativen Gesetze, d. Verf.] öfters nicht geschieht“⁵⁹⁸ herangezogen werden, d.h., das erkannte Ideal wird mit der vorgefundenen Wirklichkeit zu vergleichen und die Diskrepanzen werden aufzulösen sein. Diesen empirischen Teil der Ethik bezeichnet Kant als „praktische Anthropologie“; den rationalen Bestandteil der Ethik, der von empirischer Erkenntnis unabhängig Gesetze und Regeln erkennt, nennt er sowohl in der Physik als auch in der Ethik *Metaphysik*,⁵⁹⁹ in der Ethik demnach folgerichtig *Metaphysik der Sitten* oder *Moral*.⁶⁰⁰

Kant hebt nun die Notwendigkeit hervor, den empirischen und den rationalen Teil der Ethik zu trennen. Dies sei aus folgendem Grund unabdingbar: Wollte man ein für alle Menschen verbindliches Moralgesetz finden – und Kant setzt offensichtlich voraus, dass dieses Interesse jeder Beschäftigung mit Fragen der Ethik zugrunde liegt –, so sei es von absoluter Notwendigkeit, dass dieses Gesetz unabhängig von empirischen Erkenntnissen über die Natur oder das Wesen des Menschen gefunden werde; ein solches Gesetz müsse insoweit nicht nur für Menschen, sondern für alle vernunftbegabten Wesen⁶⁰¹ gelten:

„Jedermann muss eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; [...] daß mithin der Grund für die Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur in einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.“⁶⁰²

⁵⁹⁶ Kant, GMS, BA IV

⁵⁹⁷ Kant, GMS, BA IV, V

⁵⁹⁸ Kant, GMS, BA V

⁵⁹⁹ Kant benutzt hier eine andere Bezeichnung als bei der „reinen“ Logik, da diese sich im Gegensatz zu Physik und Ethik mit den Vernunftregeln überhaupt, erstere jedoch nur mit den auf ihren jeweiligen Wissenschaftsbereich bezogenen Gesetzen befassen. (Vgl. Kant, GMS, BA V.)

⁶⁰⁰ Vgl. Kant, GMS, BA V: „Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders p r a k t i s c h e A n t h r o p o l o g i e, der rationale aber eigentlich M o r a l heißen könnte.“ - Ob sich die rational erkannten Gesetze der Ethik nur auf das Zusammenleben der Menschen oder auch auf Pflichten des einzelnen „gegen sich selbst“ beziehen, lässt sich an dieser Stelle meines Erachtens nicht einwandfrei beantworten; ich glaube allerdings, dass hier nichts dagegen spricht, dass auch Pflichten „gegen sich selbst“ unter die rational erkannten Moralgesetze fallen.

⁶⁰¹ Z.B. auch für Gott.

⁶⁰² BA VIII. Wolf kritisiert - wie bereits erwähnt - in diesem Zusammenhang, dass Kant die Frage nach dem guten Leben als Gegenstand der Philosophie ablehne, da diese ohne metaphysische Grundannahmen nicht beantwortbar sei; andererseits beziehe Kant sich mit seiner Begründung der Moral auf der reinen

Alle bisher vorliegenden Theorien zur Moralphilosophie haben nach Kant diesem Grundsatz nicht die entsprechende Rechnung getragen. Sie seien daher abzulehnen, auch wenn es teilweise so aussähe, als ob sie allgemeine Regeln in der von Kant geforderten Art enthielten. Die Annahme, dass sie tatsächlich solche Regeln enthielten, sei jedoch falsch.⁶⁰³ Das von ihm geforderte oberste Moralprinzip als Prinzip der praktischen Vernunft – wie Kant es als Hinweis auf seine Stellung als oberstes Prinzip des praktischen Handelns nennt – muss zudem die Bedingung erfüllen, zugleich auch dem Prinzip der reinen spekulativen Vernunft gemäß zu sein, da ja beide der gleichen Vernunft entspringen.⁶⁰⁴

Kant kennt dieses oberste Moralprinzip natürlich und hebt hervor, dass er es an dieser Stelle schon nennen könnte, da es einfach zu erkennen und seine Gültigkeit für jeden sofort einsichtig sei. Er habe sich in seiner Darlegung jedoch für den beschwerlicheren Weg entschieden und setzt sich zunächst mit anderen Moralvorstellungen und -prinzipien auseinander, um aufgrund der Fehler und Defizite, die diese Prinzipien aufweisen, die Schlüssigkeit und Richtigkeit seines Prinzips zu untermauern und zu beweisen.⁶⁰⁵ – Ob und wenn ja, an welcher Stelle, die Frage nach dem guten Leben in der im folgenden entwickelten Theorie Kants eine Rolle spielt, ist der Gesichtspunkt, unter dem diese weiter betrachtet werden soll.

3.7.3 Das höchste Gut

3.7.3.1 Der gute Wille

Nach der zentralen Grundannahme von Kants Moraltheorie ist nichts „in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein g u t e r W i l l e.“⁶⁰⁶ Alle sonstigen positiven Eigenschaften eines Menschen könnten sich, so Kant, in bestimmten Fällen auch zum Nachteil verkehren,

Vernunftkenntnis aber selbst auf eine metaphysische Größe (vgl. U. Wolf, Frage nach dem guten Leben, S. 13). Dies bestreitet er allerdings auch gar nicht. Ich finde es zudem widersprüchlich, dass er mit seinem Bezug auf das Vernunftvermögen des Menschen ja auch eine anthropologische Beschreibung verwendet, was er doch selbst vehement ablehnt. Vgl. dazu BA IX: „[...] alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie) [...]“.

⁶⁰³ Vgl. Kant, GMS, BA XII, XIII

⁶⁰⁴ Vgl. Kant, GMS, BA XIII, XIV

⁶⁰⁵ Vgl. Kant, GMS, BA XV

⁶⁰⁶ Kant, GMS, BA I

wenn nicht der Wille oder der Charakter, der hinter diesen Eigenschaften steht und diese steuert, gut sei, wenngleich auch bestimmte Eigenschaften der Ausbildung und Ausübung des guten Willens offensichtlich durchaus förderlich sein können.⁶⁰⁷ Gleichzeitig käme auch einem durch bestimmte äußere Umstände begünstigten Menschen, der bei oberflächlicher Betrachtung glücklich bzw. in kantischer Terminologie sogar glücklich zu sein scheint, diese Bezeichnung nicht zu, solange er über keinen guten Willen verfüge:

„Mit den G l ü c k s g a b e n ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der G l ü c k s e l i g k e i t⁶⁰⁸, machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben auf das Gemüt, und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; [...] und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.“⁶⁰⁹

Kants Auffassung ist mit der von beispielsweise Aristoteles an dieser Stelle noch insoweit in Übereinstimmung zu bringen, als auch Aristoteles betont, dass nicht eine bestimmte Handlung an sich schon gut ist, auch wenn sie positive Folgen nach sich zieht, sondern dass die Absicht und die Einstellung, mit der diese Handlung vollzogen wird, auch gut sein müssen. In anderen entscheidenden Hinsichten differieren die Auffassungen von Aristoteles und Kant allerdings stark. Aristoteles hebt hervor, dass ein gutes Leben sich nur durch wirkliche *Tätigkeit* – im Sinne der tatsächlich ausgeübten ethischen Tugenden – vollzieht. Für Kant dagegen ist es völlig unerheblich, ob der einem Menschen innewohnende gute Wille tatsächlich zur Ausübung gelangt oder nicht; dieser besitzt einen intrinsischen Wert, der ihm völlig unabhängig von der Verfolgung irgendeines Zieles zukommt:

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut [...]. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts

⁶⁰⁷ Hier glaubt Kant, einen Seitenhieb gegen die antiken Lehren (er scheint sich auf Aristoteles zu beziehen) anbringen zu müssen: „Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom i n n e r n Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen werden)“ (Kant, GMS, BA 2). – Meiner Meinung nach tut Aristoteles dies gar nicht, denn auch er lobt diese Tugenden ja niemals um ihrer selbst willen! (Vgl. z.B. Kap.3.3.2 dieser Arbeit.)

⁶⁰⁸ Hier ist schon deutlich zu erkennen, dass Kant ein völlig anderes Konzept von Glück oder Glückseligkeit hat als Aristoteles u.a.

⁶⁰⁹ Kant, GMS, BA 1,2

von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unsrer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch in sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat.“⁶¹⁰

Dieser gute Wille ist nun nicht etwas, das dem Menschen von Natur aus mitgegeben ist (oder eben nicht), sondern ist ein im Menschen angelegtes Vermögen, das in diesem handlungsbestimmend wird, wenn und sofern seine Vernunft zu der entsprechenden Erkenntnis gelangt. Dieser Teil der Vernunft, der sich im Gegensatz zur reinen spekulativen Vernunft nicht mit den Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens, sondern mit den Geboten des moralisch richtigen Handelns und somit mit Entscheidungen des täglichen Lebens der Personen befasst, ist die *praktische* Vernunft, die sich mit den Bestimmungsgründen des Willens auseinandersetzt und diesen steuert. Den Willen wiederum bestimmt Kant nun näher als „ein Vermögen [...], den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben [...], d.i. seine Kausalität zu bestimmen.“⁶¹¹ Das scheint zu heißen: die praktische Vernunft hat – im Idealfall – die Notwendigkeit erkannt, moralisch richtig zu handeln, und wirkt entsprechend auf den Willen ein; dieser bewirkt nun die entsprechende Handlungsweise, die der Vorgabe gemäß ist.

Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass die Vernunft das Sittengesetz frei von allen empirischen Erfahrungen erkannt hat;⁶¹² der vom guten Willen bestimmte Akteur handelt demnach auch nicht aufgrund einer von ihm zugrundegelegten Zweck-Mittel-Relation in dem Sinne: Wenn ich Ziel X erreichen will, so muss ich Handlung Y ausüben. Indem der Akteur sich das a priori erkannte Sittengesetz zur Handlungsregel macht, besitzt er erst einen im kantischen Sinne „freien Willen“. Denn es „muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetz der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden“.⁶¹³ Entscheidend ist, dass dieser Wille vom

⁶¹⁰ Kant, GMS, BA 3. Allerdings muss meines Erachtens an dieser Stelle berücksichtigt werden, dass man die Aristotelischen Tugenden insofern nicht 1:1 mit dem kantischen guten Willen vergleichen kann, als Kant – wie gesagt – zwischen Ethik und Moral unterscheidet, was Aristoteles in dieser Form nicht tut.

⁶¹¹ Kant, KpV, A 29,30

⁶¹² An dieser Stelle setzt auch eine häufig geäußerte Kritik an, wie sie z.B. Philippa Foot formuliert, die zwar Kants Idee vom Willen als Grundlage des moralisch richtigen Handelns akzeptiert, jedoch ablehnt, dass Prinzipien moralisch richtigen Handelns alleine vom Verstand und ohne Bezug auf empirische Erkenntnisse über die „Natur des Menschen“ erkannt werden können; vgl. P. Foot, *Natural Goodness*, Oxford 2001, S. 14: “Kant was perfectly right in saying that moral goodness was goodness of the will; the idea of practical rationality is throughout a concept of this kind. He seems to have gone wrong, however, in thinking that an abstract idea of practical reason applicable to rational beings as such could take us all the way to anything like our own moral code. For the evaluation of human action depends also on essential features of specifically human life.”

⁶¹³ Kant, KpV, A 51

Handelnden *selbst* so gedacht wird. Das bedeutet, dass der Akteur sich nicht als Teil der Welt der kausal bestimmten Erscheinungen auffassen darf, sondern sich selbst als einen nach Vernunftzwecken leitenden Ursprung neuer Kausalitätslinien konzeptualisieren muss.⁶¹⁴ Wie ein externer Beobachter diese Sachverhalte beurteilen würde, kann durchaus offen bleiben. Dass eine Vorstellung von dem intrinsischen Wert des guten Willens, der von der Vernunft⁶¹⁵ gesteuert wird, befremdlich erscheint, stellt Kant selbst fest,⁶¹⁶ weswegen er im folgenden versucht, diesen Standpunkt zu stärken. Dabei benutzt er eine Argumentation, die zunächst an das *ergon*-Argument der Antike erinnert, wenn er feststellt, dass in jedem Lebewesen jedes „Werkzeug“ so eingerichtet sei, dass es seine ihm gemäße Bestimmung am besten erfüllen könne.⁶¹⁷ So ist jedes *menschliche* Vermögen oder jedes Organ bestmöglich dazu geeignet, die ihm zukommende Aufgabe zu erfüllen. Gleichzeitig bedeutet dies, dass das entsprechende Vermögen oder Organ eine spezifische, nur ihm eigene Rolle im Daseinszweck des entsprechenden Lebewesens spielt. Diese teleologische Vernunftkonzeption Kants bringt der Kantinterpret Williams wie folgt zum Ausdruck:

„The natural capacities of a human being, he [Kant, d.Verf.] says, just like those of any other creature are ‘destined one day to develop themselves completely and in conformity with their end.’ Kant draws on physiology in his attempt to justify this claim. The science of physiology shows, he believes, that there are no organs to be found in the living body which are not serving one or the other purpose. From the highest to the low, all the organs of a body have a purpose to perform. Similarly, Kant suggests, men have a purpose to fulfil within the whole pattern of nature. It is only by assuming that man has a function to perform that we can hope to understand nature. To conclude what happens in nature happens entirely as the result of random chance is unthinkable for Kant. The human being must have a purpose to serve within the plan of nature or else reason itself has to be abandoned.”⁶¹⁸

⁶¹⁴ Vgl. Kant, KpV, A 51,52: „Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form: so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetz der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *F r e i h e i t* im strengsten, d.i. transzendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der *Maxime* allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.“

⁶¹⁵ Wille und Vernunft sind klarerweise nicht identisch!

⁶¹⁶ Vgl. Kant, GMS, BA 4: „Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge.“

⁶¹⁷ Vgl. Kant, GMS, BA 4: „In den Naturanlagen eines organisierten, d.i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist.“

⁶¹⁸ Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford 1983, S.4f.

Mit der Feststellung, dass es beim Menschen die Vernunft (oder wie Aristoteles formuliert, der vernunftbegabte Seelenteil) ist, der die spezifische Leistung oder den Daseinszweck des Menschen bestimmt, gehen Kant und Aristoteles also offensichtlich noch konform. Aus diesem Grund, so argumentiert Kant aber nun in Opposition zu Aristoteles weiter, könne auch nicht die Glückseligkeit der Zweck der menschlichen Natur sein; denn wenn dies so wäre, wäre der menschliche Instinkt weitaus besser dazu geeignet, den Menschen zu diesem Ziel zu führen:

„[...] die ganze Regel seines Verhaltens würde ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet, und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann; [...] die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.“⁶¹⁹

Nun kommt jedoch Aristoteles bekanntlich zu dem Schluss, dass gerade die Glückseligkeit das Ziel jeglichen menschlichen Strebens sei, während Kant genau diesen Schluss, von den gleichen Prämissen ausgehend, verwirft. Wie lässt sich dies erklären?

3.7.3.2 Glückseligkeit

Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, die in beiden Positionen enthaltene Vorstellung von Glückseligkeit näher zu betrachten. Aristoteles stellt, wie zuvor ausgeführt, fest, dass es verschiedene Vorstellungen von Glückseligkeit gebe, und entwickelt im Verlauf der Nikomachischen Ethik eine eigene Vorstellung, die seinem Ziel - das tugendhafte Leben als einzig wahrhaft glückseliges darzustellen - angepasst ist. Einen ähnlichen Weg schlugen, wie ebenfalls bereits dargelegt, auch Platon und Epikur ein. Kant setzt jedoch - wie bereits angedeutet - eine völlig andere Vorstellung von Glückseligkeit voraus: Für ihn ist sie mit der Selbstliebe identisch, die er wiederum so definiert, dass sie die Kraft ist, die den Menschen dazu bringt, das für ihn Lustvolle zu suchen und Schmerzhaftes zu meiden, also rein hedonistisch definiert. Sie ist rein subjektiv, weil sie sich nur auf das jeweilige Individuum bezieht; gleichzeitig ist sie strikt der Gefühlsebene zuzuordnen. In diesem Sinne ist sie Bestandteil des unteren Begehrungsvermögens und hat mit der menschlichen Vernunftkenntnis nichts zu tun. Ein Mensch, der seine Handlungsmaximen nach den

⁶¹⁹ Kant, GMS, BA 5

Erfordernissen der Selbstliebe bzw. der Glückseligkeit ausrichtet, handelt demnach nicht mit gutem Willen, sondern willkürlich und also nicht so, wie er soll.⁶²⁰

Dennoch ist es nicht so, dass Kant die Glückseligkeit - in seinem Sinne - als Bestandteil des menschlichen Lebens ablehnt, wie es ihm oft unterstellt wird.⁶²¹ Er gesteht vielmehr zu, dass sie unvermeidlich dazugehört:

„Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz [...]“⁶²²

Dieses Streben nach Glückseligkeit als Zufriedenheit mit seinem Zustand ist an sich nichts Verachtenswertes, sondern durchaus notwendig. So ist es auch *eine* Aufgabe der menschlichen Vernunft, die Glückseligkeit des Menschen zu fördern:

„Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen.“⁶²³

Glückseligkeit kann jedoch seiner Meinung nach niemals als Grundlage eines praktischen Handlungsgesetzes dienen. Dieses muss objektiven Kriterien genügen,⁶²⁴ was bei der individuellen Glückseligkeit niemals der Fall sein kann: Vorstellungen von Glückseligkeit variieren sowohl unter den verschiedenen Individuen als auch innerhalb eines Individuums zu unterschiedlichen Zeiten.⁶²⁵ Doch selbst wenn dies nicht der Fall wäre, d.h., wenn alle Individuen sich darüber einig wären, worin die Glückseligkeit zu sehen und mit welchen Mitteln diese zu erreichen sei, könne diese trotzdem nicht als Ziel eines praktischen

⁶²⁰ Vgl. Kant, KpV, A 40, 41: „Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die G l ü c k s e l i g k e i t, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe. Also sind alle materiale Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von e i n e r l e i Art, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören.“

⁶²¹ Dies würde auch nicht zu seinem moralischen Gottesbeweis passen, in dem er darlegt, dass die nach dem Gesetz Handelnden als Lohn für ihre Pflichterfüllung Unsterblichkeit und Glückseligkeit erhalten. Hierfür sorgt Gott, der die Natur entsprechend eingerichtet hat, da der Mensch selbst nur beschränkt die Folgen seines Handelns beeinflussen kann. (Vgl. z.B. I. Kant, Kritik der Urteilskraft (KdU), Werkausgabe in 12 Bänden/Bd.10: Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 2006, § 87 B 419, A 414.)

⁶²² Kant, KpV, A 45

⁶²³ Kant, KpV, A 108

⁶²⁴ Kant, KpV, A 45, 46

⁶²⁵ Vgl. Kant, KpV, A 46: „Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnis [...]“.

Handlungsgesetzes dienen, da das Streben des Einzelnen sich immer noch auf sein eigenes Wohl richte, also rein subjektiv sei, zudem von empirischen Erfahrungen abhängt und die Übereinstimmung in den Zielen demnach rein zufällig sei.⁶²⁶ Die Notwendigkeit, eine bestimmte Handlung X auszuführen, um einen entsprechenden Glückseligkeitszustand Y zu erreichen, wäre im Grunde rein physischer Natur und könnte nicht den Rang eines Gesetzes einnehmen:

„Man würde eher behaupten können, daß es gar keine praktischen Gesetze gebe, sondern nur *A n r a t u n g e n* zum Behuf unserer Begierden, als daß bloß subjektive Prinzipien zum Range praktischer Gesetze erhoben würden, die durchaus objektive und nicht bloß subjektive Notwendigkeit haben [...]“⁶²⁷.

Für Kant steht an dieser Stelle also fest, dass die Vernunft nicht dazu da sei, die Glückseligkeit der Menschen (in dem von ihm gemeinten Sinne) zu befördern; der Daseinszweck, zu dem die Menschen die Vernunft führen soll, müsse vielmehr ein anderer sein. Da Kant eine Relativität menschlichen Strebens auf kontingente Zwecke, die auch fehlen können, ablehnt, lehnt er es - und in seinem Ansatz konsequenter Weise - ab, dass letzte Zwecke des Menschen in der Erlangung persönlicher Vorteile zu suchen sein könnten. Nur Menschen, die zu dem Urteil gelangt sind, dass ihre Handlungsmaxime über die Erreichung persönlicher Vorteile und Zwecke hinausgreifen muss,⁶²⁸ können ein zufriedenes Leben führen, da

„[...] diesen Urteilen insgeheim die Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liegt, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.“⁶²⁹

3.7.3.4 Pflicht

Daraus, dass der Mensch Vernunft besitzt, die den Willen mit einer „reinen“, „guten“, von empirischen Strebungen unabhängigen Intention versehen kann, folgt für Kant zwangsläufig, dass die Hervorbringung des guten Willens als *Selbstzweck* und nicht als *Mittel* das Ziel der

⁶²⁶ Kant, KpV, A 47

⁶²⁷ Kant, KpV, A 47. Hier werden ihm sicherlich alle Nonkognitivist*innen zustimmen.

⁶²⁸ Personen, die altruistisch handeln, *ohne* dies auf der Grundlage der Einsicht in das „Gesetz“ zu tun, handeln demnach auch im Hinblick auf kontingente Zwecke, was Kant ablehnt.

⁶²⁹ Kant, GMS, BA 6. Dieser Hinweis ist später im Zusammenhang mit der Frage nach der Motivation moralischen Handelns noch einmal wichtig.

menschlichen Existenz sein muss. Denn die Natur hätte sonst dem Menschen gar nicht erst die Vernunft gegeben.

Der gute Wille ist für Kant das, was für Aristoteles die Glückseligkeit ist, nämlich das *höchste Gut*.⁶³⁰ Er muss dem Menschen auch nicht „beigebracht“ oder von diesem erlernt werden, sondern ist bereits a priori vorhanden⁶³¹ und wird von der Vernunft erkannt.⁶³² Um zu diesem guten Willen mit Hilfe der Vernunft zu gelangen, ist es allerdings notwendig, den „Zwecken der Neigung“,⁶³³ wie Kant sie nennt, zuwider zu handeln.⁶³⁴

Auch an dieser Stelle befindet sich Kant meiner Meinung nach viel näher an den antiken Philosophen, als er selbst zu glauben scheint, denn auch diese betonen immer wieder, dass man die Realisierung bestimmter, kurzfristig als Güter erscheinender Ziele meiden muss, um beispielsweise langfristige Vorteile zu erlangen. Zugestanden werden muss allerdings, dass die kantische Position insofern radikaler ist, als Kant die Bezugnahme auf kontingente Zwecke als letzte Begründung ablehnt. Auf der anderen Seite redet auch er von Vernunftzwecken, deren Status nicht allzu verschieden ist von dem vorgegebener Zwecke bei Aristoteles.

Um zu bestimmen, ob eine Handlung aus den richtigen Gründen – nämlich aufgrund des guten Willens und nicht zur Erreichung kontingenter Zwecke – erfolgt, erläutert Kant seinen Begriff von *Pflicht*, der geradezu zum Synonym seiner Ethik geworden ist. Dieser *beinhaltet* nach Kant den Begriff des guten Willens, und anhand der Anwendung des Pflichtbegriffs lässt sich der gute Wille erkennen. Gleichzeitig ist auch die Anerkennung der Vorstellung eines guten Willens als dem einzig Denkbaren, das intrinsischen Wert besitzt, die Voraussetzung für die Anerkennung des kantischen Pflichtbegriffs, wie Koorsgard hervorhebt:

⁶³⁰ Vgl. Kant, GMS, BA 7: „Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein.“ – Der Vergleich des kantischen „guten Willens“ mit der Aristotelischen „Glückseligkeit“ greift allerdings nur, insofern beide Autoren diese Begriffe als „höchstes Gut“ bezeichnen; sie unterscheiden sich allerdings dadurch, dass dieses höchste Gut für Aristoteles das Ziel allen menschlichen Handelns und Strebens ist, während es bei Kant allem Handeln zugrunde liegen muss.

⁶³¹ Kant unterscheidet darüber hinaus zwischen „höchstem Gut“ und „obersten Gut“, vgl. hierzu Abschn. 3.7.3 dieses Kapitels.

⁶³² Kant, GMS, BA 8

⁶³³ Kant, GMS, BA 8

⁶³⁴ Wobei er das meines Erachtens hier nicht wirklich begründet: Er sagt zwar, dass die Erfüllung aller Neigungen nicht der Daseinszweck des Menschen sein könne, weil hierzu kein Verstand notwendig sei, sondern die Instinkte sich zur Erfüllung dieses Zweckes viel besser eigneten. Da dem Menschen aber Vernunft gegeben sei, die wiederum „durch sich selbst“ auf den Willen einwirken könne, ohne dabei kontingente Zwecke zu verfolgen, so folge daraus, dass der gute Wille an sich und nicht die Erfüllung menschlicher Neigungen Bestimmungsgrund des Menschen sein müsse, da diesem sonst – so Kant – keine Vernunft mitgegeben worden sei. (Vgl. Kant, GMS, BA 6,7,8). Aus dieser Argumentation – selbst wenn man sie teilte – folgt meiner Meinung nach jedoch nicht zwingend, dass der Mensch seinen Neigungen entgegen handeln muss, um der reinen Vernunft Folge zu leisten.

„[...] Kant starts from an idea which he expects the reader, once he recognizes it, to accept: that nothing is unconditionally valuable except a good will. Whenever we believe we have witnessed the exercise of such a will, we think we have seen an action that has a special kind of value [...]. The notion of duty includes that of a good will, since the notion of duty is the notion of a good will operating under ‘certain subjective restrictions and hindrances’”.⁶³⁵

Kant unterscheidet dabei Handlungen, die *pflichtmäßig*, und solche, die *aus Pflicht* geschehen. Pflichtmäßige Handlungen sind solche, die zumindest äußerlich in Übereinstimmung mit den Vorschriften der Pflicht geschehen. Dies sagt jedoch noch nichts über den wahren Wert der Handlung aus. Eine pflichtmäßige Handlung kann aus unmittelbarer Neigung oder in eigennütziger Absicht vollzogen werden. Eine unmittelbare Neigung besteht dann, wenn ich eine Handlung deswegen durchführe, weil ich mich zu der von der Handlung betroffenen Person hingezogen fühle oder ich mich unmittelbar an der Handlung bzw. ihren Folgen erfreue; eine eigennützige Absicht verfolge ich in dem Moment, in dem ich mir von einer bestimmten Handlung einen persönlichen Vorteil verspreche.⁶³⁶ In beiden Fällen jedoch wäre die entsprechende Handlung höchstens *pflichtmäßig*, nicht jedoch *aus Pflicht* durchgeführt worden. Demzufolge wäre sie laut Kant zwar (im empirischen, nicht jedoch im moralisch-sittlichen Sinne!) lobenswert, doch es fehlte ihr der wahre sittliche Gehalt. Dieser kommt einer Handlung nämlich erst dann zu – und dies ist der entscheidende und meiner Meinung nach auch völlig kontra-intuitive Teil der Theorie Kants –, wenn die Handlung nicht gemäß einer Neigung, sondern vielmehr gerade *entgegen* jeder Neigung durchgeführt wird:

„Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug beschäftigt *ist*, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus, und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Wert.“⁶³⁷

⁶³⁵ Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996, S. 55

⁶³⁶ Ob man die beiden Arten der Handlungsmotivation tatsächlich so ohne weiteres trennen kann, scheint mir fragwürdig zu sein; so ist es doch z.B. denkbar, dass ich einer bestimmten Person (und gerade dieser Person und keiner anderen) einen Gefallen tun möchte, weil ich sie mag; gleichzeitig kann ich dabei vielleicht erwarten, dass gerade, weil ich sie mag (und sie mich vielleicht auch), sie mir in einer ähnlichen Situation auch einen Gefallen tun würde. In einem solchen Fall spielen meines Erachtens beide Handlungsmotivationen eine Rolle.

⁶³⁷ Kant, *GMS*, BA 10,11. Diese sehr umstrittene Passage wird unterschiedlich interpretiert. Die von mir vorgestellte Auslegung würde einer sehr starken Version zugeschrieben werden. Für Höffe ist die Motivation das allein entscheidende Kriterium, vgl. Ottfried Höffe, *Immanuel Kant*, München (4) 1996, S. 179: „Das (metaethische) Kriterium der Sittlichkeit, das uneingeschränkte Gutsein, wird erst dort erfüllt, wo das sittliche Richtige aus keinem anderen Grund ausgeführt wird, als weil es sittlich richtig ist, dort also, wo die Pflicht selbst gewollt ist und als solche erfüllt wird.“ Demnach ist es lediglich entscheidend, ob eine Handlung unabhängig

An dieser Stelle steht die Theorie Kants im völligen Gegensatz zu den antiken Auffassungen, die großen Wert darauf legen, dass das gewünschte Handeln, das am Ende zu einem guten Leben führt, dem handelnden Individuum auch Freude bereiten soll; das Ideal ist es nach den antiken Auffassungen ja gerade, dass die Menschen – z.B. durch intensive Auseinandersetzung mit der Frage nach einem guten Leben, aber auch durch Gewöhnung und Erziehung - Freude an den entsprechenden Handlungen bekommen, um damit den Anreiz, diese Handlungen durchzuführen, zu erhöhen. Guyer stellt dann auch (wie viele andere) fest, dass dieser Teil der kantischen Theorie für allgemeines Befremden sorgt:

„Kant’s apparent commitment to such a position⁶³⁸ has engendered scorn and ridicule from the outset, even from his friends and supporters. Friedrich Schiller’s famous lampoon exemplifies the reaction of many:

Gladly I serve my friends, but alas I do it with pleasure.

Hence I am plagued with doubt that I am not a virtuous person.

Sure, your only resource is to try to despise them entirely,

And then with aversion to do what your duty enjoins you.

Surely, Schiller and many others since have felt, Kant’s position is a grotesque distortion of anything that we would recognize as a morally praiseworthy disposition and motivation for performing a morally desirable or requisite action, such as helping another in need.”⁶³⁹

Pflichten, die der Menschen nach Kant von Natur aus hat, sind die Pflicht zum Selbsterhalt und Pflicht zur Sicherung der eigenen Glückseligkeit, da eine Nichtbefolgung dieser Pflichten der Erfüllung des pflichtgemäßen Lebens im Wege stehen könnten:

“Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel an Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigenden Bedürfnissen, könnte leicht eine große **V e r s u c h u n g z u Ü b e r t r e t u n g d e r P f l i c h t e n** werden.“⁶⁴⁰

von Neigungen ausgeführt wurde (stärkere Version) bzw. ausgeführt worden wäre (schwache Version). Wenngleich beide Versionen mit dem Alltagsverständnis deutlich besser vereinbar sind als die von mir vorgestellte Interpretation, so lässt die oben zitierte Passage doch meines Erachtens fast nur die sehr starke Version zu. Allerdings könnte sie auch dahingehend interpretiert werden, dass man sich nur bei dem Menschen, der keinerlei Freude an einer „guten“ Handlung zeigt, auch sicher sein kann, dass sie unabhängig von persönlichen Neigungen erfolgt ist.

⁶³⁸ Guyer bezieht sich hier auf die Position, dass erst eine Handlung, die ich ohne jegliche Neigung ausführe, echten moralischen Wert hat. Wenn ich z.B. ein Kind vor dem Ertrinken rette, wäre dies demnach erst dann im höchsten Maße moralisch, wenn ich mich selbst darüber gar nicht freue, einem Kind das Leben gerettet zu haben.

⁶³⁹ Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000, S. 289

⁶⁴⁰ Kant, GMS, BA 11,12

Die von ihm gemeinte Glückseligkeit bezeichnet er an dieser Stelle als „Summe aller Neigungen“, wobei er wiederum betont, dass nach Abwägungen dieser Neigungen seitens des einzelnen Individuums jedes durchaus zu anderen Schlüssen kommen könne, worin die Glückseligkeit liege. Entscheidend ist für ihn jedoch der (meiner Meinung nach auch befremdliche) Gedanke, dass der Einzelne die Glückseligkeit aus *Pflicht* und nicht aus Neigung heraus verfolge.⁶⁴¹ Auch das (christliche) Gebot der Nächstenliebe entspringt Kants Meinung nach diesem Grundgedanken, denn meinen Feind in dem Sinne zu lieben, dass ich echte Neigung für ihn empfinde, könne nicht gefordert werden; dass ich ihn jedoch *aus Pflicht* und damit kraft meines Willens liebe, sei ein moralisches Gebot.⁶⁴² Diese Position wird einigermaßen nachvollziehbar, wenn man unter „Liebe“ etwas nicht der Gefühls-, sondern der Vernunftwelt Zugehöriges versteht.⁶⁴³

Die zuvor zitierte aufschlussreiche Passage aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* lässt sich allerdings dazu heranziehen, die Kritik abzuweisen, die etwa Slote an der Ethik Kants formuliert. Diese sei *asymmetrisch* insofern, als sie fordere, das Glück der anderen zu fördern, das eigene jedoch zu opfern.⁶⁴⁴ Dies führe zu einer massiven Inkonsistenz der kantischen Ethik:

„For Kant there are no duties or obligations to pursue one’s own happiness [...] and he seeks to account for this fact via the claims that every man ‘inevitably and spontaneously’ seeks to promote his own happiness and that the concepts of duty and obligation apply only where an end is adopted reluctantly.”⁶⁴⁵

Dies werde dann problematisch, so Slote, wenn man davon ausgehe, dass eine Verpflichtung, die Glückseligkeit anderer Menschen zu fördern, mit der Nähe zu einer Person zunehme, wie Kant es Slote zufolge fordert. – Dieser Einwand ist meines Erachtens jedoch aus den oben angeführten Gründen unhaltbar: Kant sieht ja durchaus – wie gesagt – eine Pflicht zur Förderung der eigenen Glückseligkeit. Zum anderen ist meines Erachtens der ihm unterstellte Nahbereichsaltruismus mit seinem Sittengesetz nicht plausibel vereinbar. So formuliert er

⁶⁴¹ Kant, GMS, BA 12. – Das heißt also, ich versuche, meine eigene Glückseligkeit als Summe aller meiner Neigungen zu erkennen und dann allerdings nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht heraus zu verfolgen – eine Vorstellung, die meines Erachtens nicht eben einleuchtend ist...

⁶⁴² Kant, GMS, BA 13

⁶⁴³ Das steht in der Tat der christlichen Liebesvorstellung in vielem nahe, denn auch dieser Liebesbegriff hat mit der gefühlsmäßig bestimmten Liebe so gut wie nichts gemein.

⁶⁴⁴ Vgl. Michael Slote, *From Morality to Virtue*, Oxford 1992, S.12: „With regard to personal happiness or well-being, common-sense and Kantian morality are agent-sacrificingly self-other asymmetric [...]”.

⁶⁴⁵ M. Slote, *Morality*, S. 45

zwar die Pflicht, anderen Menschen „wohlzutun“, nicht jedoch, sie zu lieben.⁶⁴⁶ Ebenso wenig gibt es nach Kant die Pflicht zur Freundschaft: als ästhetische Freundschaft ist sie ein Ideal, das im Prinzip aufgrund der Fehler der Menschen nie zu erreichen sein wird;⁶⁴⁷ im Sinne moralischer Freundschaft, in der Gleiche sich gegenseitig Gutes tun, existiert sie von Zeit zu Zeit und kann gleichzeitig dem gut Lebenden als Korrektiv dienen.⁶⁴⁸

Nach dem Sittengesetz zu handeln, ist nach Kant nicht nur für Menschen, sondern alle Wesen verbindlich, die Vernunft und Willen haben; es bindet sogar Gott.⁶⁴⁹ Der Pflichtbegriff existiert für diesen jedoch nicht: die Menschen haben zwar einen reinen Willen; als endliche Wesen sind sie jedoch auch durchaus von anderen, durch ihr Begehrungsvermögen hervorgerufene Handlungsmaximen beeinflusst, die dem Sittengesetz entgegen stehen können. In einem solchen Fall gibt die *Pflicht* die Befolgung des Gesetzes im Widerstand zu den durch die subjektiven Neigungen hervorgerufenen Maximen in Form eines „inneren, aber intellektuellen Zwanges“ als „moralische Nötigung“ vor.⁶⁵⁰ Für Gott als Wesen, das die „Dinge an sich“ (noumena) erkennen kann, gibt es den Pflichtbegriff nicht; der Mensch als homo phaenomenon kann zwar das noumenon nicht erkennen, sich jedoch von diesem in der Befolgung des moralischen Gesetzes gemäß der Pflicht leiten lassen.⁶⁵¹

Der Wille selbst wiederum könne auch noch nicht den moralischen Wert einer Handlung bestimmen, da er aus zwei Elementen besteht: zum einen seiner „materiellen Triebfeder a posteriori“, worunter Kant offensichtlich den beabsichtigten kontingenten Zweck einer Handlung versteht.⁶⁵² Diese Triebfeder könne nach dem vorher Gesagten nie den Wert einer Handlung ausmachen. Es bleibt also das zweite Element des Willens, und dies ist zum anderen das „formelle Prinzip des Wollens a priori“, nach dem eine Handlung unabhängig von allem materiellem Begehren vollzogen wird.

⁶⁴⁶ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe in 12 Bänden/Bd.8: *Die Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 2003, A 40

⁶⁴⁷ Vgl. Kant, MdS, A 153

⁶⁴⁸ Vgl. Kant, MdS, A 156-158. Der kantische Freundschaftsbegriff weist zwar vom Prinzip her einige Ähnlichkeit mit dem aristotelischen auf, weist der Freundschaft jedoch bei weitem keinen so hohen Stellenwert im Hinblick auf das gelungene Leben zu. Vgl. hierzu auch Maria Fasching, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, Würzburg 1990. Sie kommt zu dem Schluss, dass Kant ein Zusammenleben aller Menschen in Freundschaft fordere (vgl. ebd. S. 184); hier muss jedoch berücksichtigt werden, dass dieser Freundschaftsbegriff Kants meines Erachtens eher ein „Wohlwollen“ als eine emotionale Zuwendung bedeutet.

⁶⁴⁹ Vgl. Kant, KpV, A 57 : „Dieses Prinzip der Sittlichkeit [...] schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein.“

⁶⁵⁰ Vgl. Kant, KpV, A 57

⁶⁵¹ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Werkausgabe in 12 Bänden/Bd.3-4: *Kritik der reinen Vernunft* (2 Bände), hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 2004, B 294ff

⁶⁵² Vgl. Kant, GMS, BA 14

Aus diesem Vorverständnis leitet Kant seine Definition von Pflicht ab: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“⁶⁵³ Achtung hat mit Neigung oder Liebe oder auch Furcht nichts zu tun, auch wenn diese Gefühle Ähnlichkeit mit der Empfindung der Achtung aufweisen. Zwar ist Achtung laut Kant auch ein Gefühl; jedoch im Unterschied zu den übrigen Gefühlen keines von der Art, dass es durch bestimmte Einflüsse hervorgerufen und jeweils in Bezug zu der eigenen Person gesetzt wird (z.B. empfinde ich Neigung zu einer bestimmten Person, weil ich mich in ihrer Gegenwart wohlfühle und sie dadurch zu meinem Vorteil beiträgt), sondern es ist ein Gefühl, dessen Notwendigkeit ich durch meine Vernunft erkannt habe und das ich dem ihm angemessenen Gegenstand entgegenbringe, unabhängig von der Auswirkung auf meine eigene Person, demnach kein „Neigungsgefühl.“⁶⁵⁴ Und der einzig angemessene Gegenstand, dem diese Achtung gebührt, ist „das Gesetz“:

„Der G e g e n s t a n d der Achtung ist also lediglich das G e s e t z, und zwar dasjenige, das wir u n s s e l b s t und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt ist es doch eine Folge unsers Willens [...]. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt.“⁶⁵⁵

Hierin manifestiert sich also für Kant das sittlich Gute schlechthin: In der „Vorstellung des Gesetzes an sich selbst“, ⁶⁵⁶ die unabhängig von jeder gleichwie ausfallenden Wirkung einer nach diesem Gesetz vollzogenen Handlung im Willen des vernünftigen Wesens existiert.

3.7.3.4 „Das Gesetz“

Die sich folgerichtig an diese Ausführungen anschließende Frage stellt Kant dann auch selbst: „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne?“⁶⁵⁷ Dieses Gesetz ist Kants

⁶⁵³ Kant, GMS, BA 14

⁶⁵⁴ Vgl. Kant, GMS, BA 16 (Anmerkung **): „Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß e m p f a n g e n e s, sondern durch einen Vernunftbegriff s e l b s t g e w i r k t e s Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, unterschieden.“ – Von unseren Vorstellungen ausgehend, was ein Gefühl ausmacht, ist dieser Begriff mit dem von Kant bezeichneten Begriff der Achtung allerdings schwer in Einklang zu bringen; gängiger Auffassung nach ist ein Gefühl gerade etwas, was sich nicht oder zumindest nicht nur durch die Vernunft erklären lässt, sondern wird dieser häufig sogar entgegengesetzt.

⁶⁵⁵ Kant, GMS, BA 16 (Anmerkung **)

⁶⁵⁶ Kant, GMS, BA 15

⁶⁵⁷ Kant, GMS, BA 17

kategorischer Imperativ.⁶⁵⁸ Dieser gibt die Regel vor, nach der jemand handeln muss, der aus Pflicht handelt. Kants Meinung nach stimmt der kategorische Imperativ mit der Beurteilung der „gemeinen Menschenvernunft“⁶⁵⁹ (dem „common sense“) in Bezug auf „richtiges“ Handeln überein.⁶⁶⁰

Die Menschen können jedoch durchaus (auch) nach anderen praktischen Grundsätzen handeln bzw. tun dies immer wieder. Kant unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen *Maximen*, (hypothetischen) *Imperativen* und *Gesetzen*. Ein praktischer Handlungsgrundsatz ist dann eine *Maxime*, wenn sie sich nur auf die handelnde Person als handelndes Subjekt bezieht, ohne irgendwelche objektive Gültigkeit oder einen objektiven Geltungsanspruch zu besitzen.⁶⁶¹ So kann ich es mir z.B. zur Handlungsmaxime machen, jeden Tag 10 km zu joggen; diese Maxime hätte keinerlei Gültigkeit für eine andere Person außer mir. Darüber hinaus gibt es (hypothetische) Handlungs*imperative*, die objektive Gültigkeit haben, indem sie vorgeben, welches *Mittel* ich vernünftigerweise wählen muss, um ein bestimmtes *Ziel* zu erreichen. Kant definiert einen derartigen Imperativ als „[...] Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde.“⁶⁶² Wenn ich z.B. eine bestimmte Klausur bestehen möchte, wäre der entsprechende mir von der Vernunft vorgegebene Imperativ, dass ich die Klausur auch mitschreibe. Dieser Imperativ hätte insofern einen objektiven Geltungsanspruch, als er für alle Personen gilt, die das gleiche Ziel (eine Klausur zu bestehen) haben. Diese Imperative sind jedoch noch keine Gesetze, da sie lediglich die rationale Handlung im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel und unter Berücksichtigung der mir zur Verfügung stehenden Mittel vorgeben; ein Imperativ wird erst dann zu einem praktischen *Gesetz*, wenn er unabhängig von Wirkung und Mitteln, alleine für sich, handlungsbestimmend ist:

„Die Imperativen selber aber, wenn sie bedingt sind, d.i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d.i. hypothetische Imperativen sind, sind zwar praktische V o r s c h r i f t e n, aber keine G e s e t z e. Die letzteren müssen den Willen als Willen,

⁶⁵⁸ Hier folgendermaßen formuliert: “[...] ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“ (Kant, GMS, BA 17).

⁶⁵⁹ Kant, GMS, BA 17,18,19,20

⁶⁶⁰ Eine detaillierte Auseinandersetzung, inwieweit die Theorie Kants tatsächlich mit dem “common sense” übereinstimmt, findet sich z.B. bei Thomas E. Hill, *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Oxford 2002, bes. Kap. II.5 (Reasonable Self-Interest).

⁶⁶¹ Vgl. Kant, KpV, A 35: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder M a x i m e n, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig angesehen wird [...]“.

⁶⁶² Kant, KpV, A 36

noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer beehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder, was mir, um diese hervorbringen, zu tun sei, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch sein, sonst sind es keine Gesetze [...]“.⁶⁶³

Am Beispiel eines Menschen, der sich in einer bestimmten Situation überlegt, ob es ratsam ist, um des eigenen Vorteils willen ein Versprechen zu geben, von dem er schon weiß, dass er es brechen wird, erläutert Kant den Geltungsanspruch eines Gesetzes. Dem Menschen bleiben demnach in einer solchen Situation zwei Möglichkeiten: Zum einen könne er nach dem „Gesetz der Klugheit“ handeln, d.h., wie es einer Meinung nach ihm selbst am besten zum Vorteil gereicht. Dabei könne es durchaus langfristig von Vorteil sein, in bestimmten Fällen von dem abzuweichen, was momentan die Klugheit gebietet. In vielen Fällen lassen sich die Folgen vom Einzelnen auch gar nicht in allen Auswirkungen einschätzen.

Handle ich dagegen nach *dem Prinzip*, brauche ich diese komplizierten Überwägungen alle gar nicht anzustellen, sondern stelle mir nur die Frage: kann ich wollen, dass die von mir angestrebte Handlung zur allgemeinen Handlungsmaxime erhoben wird? Dies kann ich im obigen Beispiel nach Kant *nicht* wollen, da es im Endeffekt dazu führen würde, dass es die Institution des Versprechens gar nicht mehr geben würde, „mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsste.“⁶⁶⁴

3.7.3.5 Gut-Böse

Für Kant kann die moralische Bewertung einer Handlung an nichts anderem festgemacht werden als daran, ob sie nach *dem Prinzip* ausgeführt wurde: wenn ja, ist sie gut, wenn nein, ist sie böse. Demzufolge erkennt die praktische Vernunft alleine, ohne sich auf Erfahrungswerte stützen zu müssen, was gut und was böse ist: „Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom G u t e n und B ö s e n.“⁶⁶⁵ Kant geht hier folglich einen anderen Weg als die antiken Philosophen, von denen er sich in dieser Hinsicht auch

⁶⁶³ Kant, KpV, A 37

⁶⁶⁴ Kant, GMS, BA 19. Allerdings stellt sich mir an dieser Stelle die Frage, ob Kant die Notwendigkeit der Befolgung seiner Maxime nicht mit den Argumenten verteidigt, die er eigentlich ablehnt: Zum einen führt er pragmatische Gründe an, warum man nicht in jedem Einzelfall seine eigenen Interessen abwägen kann (weil man dazu nämlich gar nicht umfassend in der Lage ist und dies auch viel umständlicher wäre). Zum anderen sind es doch gerade die Folgen oder Wirkungen, die meine Handlung hätte, die ich auch bei der Anwendung des Prinzips berücksichtigen muss - womit dieser Ansatz meiner Meinung nach in die Nähe eines dualen – strikte Verallgemeinerung und das Prinzip des Wohlwollens akzeptierenden – Regelutilitarismus (im Sinne des Hoersterschen Regelutilitarismus II) gerückt wird, welcher wiederum den Anspruch, bei jeder Handlung die Wirkung oder den Nutzen, den diese nach sich zieht, als Gradmesser des richtigen Handelns anzulegen, ja auch schon im Titel führt.

⁶⁶⁵ Kant, KpV, A 101

besonders deutlich abgrenzen will. Gäbe es beispielsweise – wie Platon glaubt – eine allem zugrunde liegende „Idee des Guten“, nach der sich unsere Handlungen ausrichten sollen, so könnte dieses Gute gemäß Kant nur durch Lusterfahrungen erkannt werden. Dies sei aus verschiedenen Gründen nicht akzeptabel: Zum einen sei man auf Erfahrungen angewiesen, denn nur durch diese könne man erkennen, was Lust und was Schmerz bereite.⁶⁶⁶ Einen Bezug auf empirische Daten lehnt Kant – wie gezeigt – jedoch ab. Darüber hinaus sei es undenkbar, Gut und Böse über Begriffe wie „Lust“ und „Unlust“ bzw. „Schmerz“ zu definieren. Die Menschen unterschieden zwischen Gut-Böse einerseits und Angenehm-Unangenehm andererseits; die beiden Begriffspaare seien nicht synonym und könnten dies auch gar nicht sein. Die moralischen Kategorien des Gut-Böse müssten von jedem Menschen vermittleits seiner *Vernunft*, also durch allgemeine Begriffe, zugeordnet werden können, wogegen sich die Zuschreibungen von Angenehm-Unangenehm nur vermittleits von *Gefühlen* oder *Empfindungen* treffen ließen.⁶⁶⁷ Kant kritisiert an dieser Stelle auch diejenigen Philosophen, die Gut-Böse-Zuschreibungen zwar rational, aber rein instrumentell im Hinblick auf Lust und Schmerz vornehmen:

„[...] so würde der Philosoph, der sich genötigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurteilung zu Grunde zu legen, g u t nennen, was ein M i t t e l zum Angenehmen, und B ö s e s, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes ist; denn die Beurteilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. [...] so würden dennoch die praktischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst-, sondern immer nur i r g e n d w o z u- Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche sein, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen.“⁶⁶⁸

Im Deutschen gebe es daher auch für das, was mit den lateinischen Begriffen „bonum“ und „malum“ bezeichnet wird, verschiedene Ausdrücke, die dem unterschiedlichen Bezug Rechnung tragen. Positives im Hinblick auf Gefühle oder Sinneseindrücke werde demnach mit „Wohl und Wehe“ bezeichnet. Diese Begriffe beziehen sich Kants Auffassung nach immer auf die Empfindungen einer bestimmten Person zu einem bestimmten Zeitpunkt, sind also rein subjektiv. Mit den Begriffen „Gut“ und „Böse“ werde dagegen – so Kant – der Zustand des Willens, soweit er mit dem Sittengesetz in Übereinstimmung ist, beschrieben.

⁶⁶⁶ Vgl. Kant, KpV, A 102: „Weil es nun unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung mit L u s t, welche hingegen werde mit U n l u s t begleitet sein, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut und böse sei.“

⁶⁶⁷ Vgl. Kant, KpV, A 102,103

⁶⁶⁸ Kant, KpV, A 102,103

Diese Zuschreibungen seien jederzeit objektivierbar (da sie unabhängig von der betreffenden Situation und dem einzelnen Individuum gemacht werden können). „Gut“ und „Böse“ könnten daher korrekterweise auch nie einer *Empfindung* oder *Sache*, sondern immer nur *Handlungen*, den Handlungen zugrunde liegenden *Willensmaximen* oder *handelnden Personen* zugeschrieben werden.⁶⁶⁹ Daraus leite sich gleichzeitig ab, dass Zuschreibungen von Lust- oder Unlustempfindungen zu einer Person niemals den Wert der betreffenden Person beeinflussen könnten; der Wert einer Person hänge alleine davon ab, ob diese Person gemäß den oben beschriebenen Kriterien „gut“ oder „schlecht“ sei.⁶⁷⁰

Dieser Argumentation zufolge können wir uns also *nicht* zuerst die Frage stellen, was denn das Gute sei, wonach die Menschen streben (sollen), und danach die Handlungsregeln ausrichten,⁶⁷¹ sondern müssen - wie Kant es tut - erst *die* Handlungsregel finden und können dann auf dieser Grundlage bestimmen, was gut und was böse ist. Diesen methodischen Fehler haben – so sieht es Kant - alle Philosophen vor ihm begangen: Die alten, indem sie *expressis verbis zunächst* versucht hätten, das höchste Gut auf empirischer Grundlage als einen Gegenstand zu bestimmen, der gleichzeitig *hinterher* als Grundlage der Beurteilung richtigen Verhaltens dienen soll;⁶⁷² die neueren nähmen laut Kant zwar nominell ganz Abstand von einer „Idee des höchsten Gutes“, legten sie aber im Grunde – vermutlich ohne sich dessen bewusst zu sein - ihren Systemen genau so zugrunde.⁶⁷³

Ohne genauer darauf eingehen zu können, ob Kant mit dieser Einschätzung bezüglich der neueren Philosophen recht hat, lässt sich aus dieser Anmerkung jedoch eine meines Erachtens im Hinblick auf die hier diskutierten Fragestellungen wichtige Beobachtung ableiten: So ist es für Kant unzweifelhaft, dass die von ihm so genannten „neueren Philosophen“ sich nicht mehr oder nur am Rande mit der Frage nach dem „höchsten Gut“ beschäftigen. - Die These von Wolf u.a., dass erst mit Kant die Frage nach dem objektiven Guten aus der Philosophie verbannt worden sei, wäre hiermit zumindest philosophiehistorisch im Grunde widerlegt.

3.7.3.6 Wie gelangt man zur Erkenntnis des Gesetzes?

Es stellt sich nun die Frage – und auch Kant stellt sie sich -, wie der Mensch dazu kommt, die Notwendigkeit der Einhaltung des Sittengesetzes (Kants kategorischen Imperativ) einzusehen.

⁶⁶⁹ Kant, KpV, A 105,106

⁶⁷⁰ Kant, KpV, A 106

⁶⁷¹ Vgl. Kant, KpV, A 102

⁶⁷² Vgl. Kant, KpV, A 112,113

⁶⁷³ Kant, KpV, A 113,114

Da es sich bei dem kategorischen Imperativ um eine a priori erkannte Regel handle, die ihre Notwendigkeit in sich selbst trägt, gebe es keine weitere Begründung für seine Richtigkeit außer seiner selbst; jeglicher Verweis auf einen Zusatznutzen würde seinen Wert sogar schmälern.⁶⁷⁴ Der menschliche Verstand könne keine weitere Begründung für seine Geltung finden; er könne jedoch die Auswirkungen der Einsicht in die Regel bei sich selbst beobachten und daraus die entsprechenden Schlüsse ziehen:

„Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüte wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben.“⁶⁷⁵

Dabei stellt Kant fest, dass das moralische Gesetz als Triebfeder zunächst nur negativ wirke, insofern es den Handlungsmaximen, die sich nach den Neigungen des Menschen richten, entgegenwirkt. In dieser Funktion rufe es ein Gefühl hervor, nämlich das des *Schmerzes*, da die handelnde Person ihre Neigungen nicht erfüllen kann. Da das Gesetz als Form der Freiheit des Willens jedoch auch etwas in sich Positives sei, rufe es gleichzeitig ein Gefühl der *Achtung* hervor, wenn es gegen die Regungen der Selbstliebe zur Anwendung kommt. Das Gefühl der Achtung ist laut Kant ein *Gefühl a priori*, das der Mensch nicht erst durch Erfahrung kennen lernen müsse.⁶⁷⁶ Er kommt daher auch zu dem Schluss, dass es ein „Gefühl anderer Ordnung“ sei als die sinnlich erfahrenen Gefühle:

„Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen.“⁶⁷⁷

Kant bezeichnet dieses Gefühl als ein „Vernunftgefühl“.⁶⁷⁸ Es lasse sich daher auch nicht mit Begriffen von „Lust“ beschreiben, obwohl es ein positives Gefühl ist. Gleichzeitig mache dieses Gefühl der Achtung vor dem Gesetz auch die erste Bedingung für den Wert einer

⁶⁷⁴ Vgl. Kant, KpV, A 127, 128

⁶⁷⁵ Kant, KpV, A 128

⁶⁷⁶ Vgl. Kant, KpV, A 129, 130

⁶⁷⁷ Kant, KpV, A 135

⁶⁷⁸ Ob diese Zuschreibung plausibel ist, ist allerdings mehr als fraglich; zumindest stimmt sie nicht damit überein, was man allgemein unter „Gefühl“ versteht.

Person aus.⁶⁷⁹ Die Achtung des Gesetzes flöße jedermann a priori Respekt und Bewunderung ein:

„Es liegt etwas so Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entblößten, moralischen Gesetzes, so wie es die praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nötigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen [...]“.⁶⁸⁰

Kant betont an dieser Stelle jedoch nochmals, dass ein Gefühl der Lust oder Neigung zur Befolgung des Gesetzes – also zur Ausübung seiner Pflicht - dessen Prinzip geradezu entgegensteht, da es dem Handelnden dann nicht mehr um die Befolgung des Gesetzes an sich gehe, sondern um den Lustgewinn aus den zu erwartenden Folgen der Handlung.⁶⁸¹ Ohne Achtung für das Gesetz habe das menschliche Leben keinen Wert, und das Gebot einer Handlung nach dem Gesetz könne dem Gebot der Selbsterhaltung übergeordnet sein.⁶⁸² – Zwar ist die von Kant vorgelegte Erklärung, *warum* man moralisch handeln soll – also die Frage der *Motivation* - nicht unbedingt einsichtig und muss auch bestimmt nicht geteilt werden. Wer jedoch wie z.B. Czaniera⁶⁸³ schließt, dass Kant *gar keine* Lösung zur Motivationsfrage anbietet, wird seinem Konzept meines Erachtens auch nicht gerecht, da die Vorstellung der *Achtung fürs Gesetz* – auch im Hinblick auf die Motivationsfrage - eine zentrale Stelle in seiner Theorie einnimmt.

3.7.3.7 Fazit: Das höchste Gut

Das höchste Gut ist nach Kant also das, dessen Finden sich die praktische Vernunft zum Ziel gesetzt hat. Aufgabe der praktischen Vernunft sei es zwar einerseits, instrumentell im Sinne der Auffindung des Mittels zur Erreichung eines bestimmten Ziels zu wirken. Andererseits werde sie jedoch auch ohne Bezug auf empirische Daten tätig, um nur durch Bezug auf sich selbst das höchste Gut zu finden:

⁶⁷⁹ Kant, KpV, A 130

⁶⁸⁰ Kant, KpV, A 141, 142

⁶⁸¹ Vgl. Kant, KpV, A 145: „Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben a u s P f l i c h t und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde.“

⁶⁸² Vgl. Kant, KpV, A 156, 157

⁶⁸³ Vgl. Uwe Czaniera, Gibt es moralisches Wissen ?, Paderborn 2001, S. 42f.: „Wie kann es passieren, daß ein Mensch sich vom Moralgesetz leiten läßt? In 1.2.1.6 wurde deutlich, daß Kant dieses Problem für unlösbar erklärt. Es ist aber sicherlich nicht befriedigend, daß er zu diesem Problem nicht mehr als die These anzubieten hat, daß es unlösbar ist.“ – Im übrigen sagt Kant ja auch „nur“, dass die menschliche Vernunft den Grund nicht erkennen kann, was nicht gleichzeitig bedeutet, dass es keinen Grund gibt.

„Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze gegeben worden), die unbedingte Totalität des G e g e n s t a n d e s der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des h ö c h s t e n G u t s.“⁶⁸⁴

Als mögliche Kandidaten für das gesuchte höchste Gut nennt er die Positionen Epikurs und der Stoiker, die beide das höchste Gut in einer Verbindung von Tugend und Glückseligkeit sehen, jedoch unter jeweils umgekehrten Vorzeichen: Während die Epikureer die Glückseligkeit als höchstes Gut ansähen und die Tugend das richtige Mittel sei, diese zu erlangen, bezeichnen die Stoiker die Tugend als höchstes Gut und Glückseligkeit als das Gefühl, was den Besitz der Tugend begleitet.⁶⁸⁵

Kant betont jedoch nochmals, dass die Maximen der Tugend (die er als Würdigkeit, glücklich zu sein, definiert⁶⁸⁶) und der Glückseligkeit einander geradezu widersprechen, was zumindest eine analytische Verbindung der beiden Begriffe zum höchsten Gut, wie es die oben genannten Positionen implizieren, unmöglich mache.⁶⁸⁷ Jedoch auch der Versuch, die Verbindung nicht analytisch, sondern synthetisch im Sinne einer Kausalverbindung zu denken, schlägt Kants Auffassung nach fehl. Der Weg aus dem Dilemma scheint der zu sein, nach einem anderen Begriff zu suchen, der das Gefühl beschreibt, das mit dem Bewusstsein des richtigen – also tugendhaften - Verhaltens einhergeht, und diesen Begriff findet Kant in dem Wort „Selbstzufriedenheit“.⁶⁸⁸ Diese begleitet das Bewusstsein der Sittlichkeit in der gewünschten Weise. Gleichzeitig unterscheidet Kant den Begriff des „obersten Gutes“ von dem des „höchsten Guts.“ Das „oberste Gut“ ist für ihn dasjenige Gut, welches das „höchste Gut“ bedingt und dabei selbst unbedingt ist, d.h. keiner Bedingung außer seiner selbst bedarf.⁶⁸⁹ Das „oberste Gut“ ist das Befolgen des Sittengesetzes - die *Tugend* - und eben nicht das Streben nach der Glückseligkeit. Bis zu einem gewissen Grad folgt dann das Glück der Erfüllung des moralischen Gebotes, und zwar zunächst innerhalb der betreffenden Person, die sich damit im Besitz des höchsten Gutes befindet. Ist die Glückseligkeit in Bezug auf alle Personen proportional zu deren Sittlichkeit verteilt, so macht dies das „höchste Gut einer

⁶⁸⁴ Kant, KpV, A 194

⁶⁸⁵ Vgl. Kant, KpV, A 201,202

⁶⁸⁶ Vgl. Kant, KpV, A 198

⁶⁸⁷ Vgl. Kant, KpV, A 202,203

⁶⁸⁸ Vgl. Kant, KpV, A 212. Meines Erachtens ist diese Beschreibung dieses Begriffes nicht sehr weit von der Beschreibung des Glückseligkeitsgefühl entfernt, wie es die antiken Autoren darstellen...

⁶⁸⁹ Vgl. Kant, KpV, A 198: „Daß T u g e n d [...] die o b e r s t e B e d i n g u n g alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unser Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das o b e r s t e Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden.“

möglichen Welt“ aus.⁶⁹⁰ Kant kommt demnach zu dem Schluss, „daß also das o b e r s t e Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch-bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei.“⁶⁹¹

Dieses scheint dennoch gegen seine vorherigen Ausführungen zu sprechen, da er jegliche Kausalverbindung zwischen Moral und Glück abgelehnt und mehrfach die Unvereinbarkeit der beiden Ansätze – Moral *und* Glück als höchstes Gut zu beschreiben - betont. Es stellt sich allerdings die Frage, ob es nicht vielmehr das *Streben* nach Glück ist, was laut Kant mit der Moral unvereinbar ist. Dieser Überzeugung ist auch Himmelmann:

„Von möglichen Disharmonien und Spannungen sollten wir nach dem Gesagten nur im Blick auf Glücks*streben* und Moralität sprechen. Diese Formulierung läßt offen, ob es sich dabei zuletzt tatsächlich um einen Widerstreit zwischen unserem Glück, wie es sich auch unvermutet als Folge unseres moralischen Verhaltens jederzeit einstellen kann, und der Moral handelt.“⁶⁹²

Das heißt, wir dürfen die Moralität nicht um der Glückseligkeit willen erstreben, doch die Glückseligkeit wird oder kann sich als Folge der Moralität einstellen.⁶⁹³

Notwendige Bedingungen, ohne die diese Vorstellung eines höchsten Gutes nicht denkbar ist, sind die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes.⁶⁹⁴

3.7.4 Kants Auseinandersetzung mit den Positionen der antiken Philosophen

Neben Kants Kritik an den antiken Positionen, die in meiner Auseinandersetzung mit Kants Theorie bereits genannt wurden, äußert er sich noch an weiteren zentralen Stellen zu deren vermeintlichen Irrtümern.

⁶⁹⁰ Vgl. Kant, KpV, A 199

⁶⁹¹ Kant, KpV, A 214

⁶⁹² B. Himmelmann, Begriff des Glücks, S. 207f.

⁶⁹³ Vgl. B. Himmelmann, Begriff des Glücks, S. 208. - Ob Kant der Meinung ist, dass sich die Glückseligkeit zwangsläufig als Folge der Moralität einstellt, lässt sich meines Erachtens nicht einwandfrei sagen, da er an dieser Stelle widersprüchlich ist: Für die Interpretation, die Glückseligkeit als mögliche, aber nicht zwangsläufige Folge der Moralität zu sehen, spricht folgende Textstelle: „Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse [...]“ (A 214). Die darauf folgende, in Anm. 508 zitierte Textstelle scheint jedoch eine Kausalverbindung der beiden Konzepte zu implizieren.

⁶⁹⁴ Vgl. Kant, KpV, A 220-237

Das Konzept, welches er – wie gezeigt - mehrfach vehement angreift, ist das der Vorstellung von der Glückseligkeit als oberstem Ziel des menschlichen Strebens bzw. als höchstem Gut.⁶⁹⁵ Dies verwirft er aus mehreren Gründen, die zwar z.T. schon genannt wurden, hier aber nochmals zusammengefasst werden sollen. Zum einen beziehe sich der Begriff der Glückseligkeit immer auf das Befinden einer bestimmten Person. Das, wonach diese Person als Glückseligkeit strebe – z. B. Reichtum -, könne zwar mit dem, wonach auch andere Personen streben, übereinstimmen, dies muss aber klarerweise nicht der Fall sein. Zudem mache der Bezug auf eine jeweils individuellen Glückseligkeitskonzeption als Handlungsgrundlage den Rückgriff auf empirische Daten erforderlich, da ohne Sinneserfahrungen nichts über die Neigungen von Personen ausgesagt werden könne. Schon aus diesen Gründen könne die Glückseligkeit niemals Ziel einer allgemeinen Handlungsregel sein.⁶⁹⁶

Kant bestreitet dagegen nicht die Grundannahme der aristotelischen Theorie, dass jedes Streben ein Ziel haben müsse. Dieses liege aber immer in einem Gegenstand, mithin in einer Materie⁶⁹⁷ und könne daher niemals Bestimmungsgrund eines allgemeinen Gesetzes sein, da nicht davon ausgegangen werden könne, dass jedes vernünftige Wesen – einschließlich Gott - das gleiche Ziel des Strebens habe.⁶⁹⁸ So sei Glückseligkeit demnach das Gegenteil dessen, was als Handlungsgesetz dienen könne:

„Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der e i g e n e n Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt.“⁶⁹⁹

Ein weiteres zentrales Konzept in der antiken Philosophie, das Kant ablehnt, ist die Vorstellung, die sich bei Platon findet, dass nämlich die Menschen sozusagen schon von Natur aus mit dem gewünschten – d. h. hier tugendhaften - Verhalten Lust- und Unlustgefühle

⁶⁹⁵ Vgl. z.B. auch Kant, KpV, A 50: „Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die M a x i m e, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein p r a k t i s c h e s G e s e t z auszugeben.“

⁶⁹⁶ Vgl. Kant, KpV, A 50,51

⁶⁹⁷ Vgl. Kant, KpV, A 60. Der Begriff „Materie“ scheint sich nicht nur auf tatsächlich Materiales zu beziehen, sondern auf alles irgendwie empirisch Erfahrbare, wie das folgende Beispiel zeigt.

⁶⁹⁸ Vgl. Kant, KpV, A 60,61. – Kant verdeutlicht an dieser Stelle, warum auch die Maxime, die Glückseligkeit der anderen zu fördern, nicht als allgemeines Gesetz taugt. Einerseits gäbe man damit einer Neigung zur eigenen Freude nach, denn wenn man die Glückseligkeit anderer fördern wolle, tue man das deswegen, weil man sich dann an deren Glückseligkeit erfreue. Zum anderen könne man nicht davon ausgehen, dass das Ziel der Förderung der Glückseligkeit der anderen allen vernünftigen Wesen ein Bedürfnis sei, weswegen es nicht zum allgemeinen Gesetz taugt.

⁶⁹⁹ Kant, KpV, A 61

verbinden. Aus zwei Gründen hält Kant diese Theorie für nicht tragbar: zum einen würde damit wieder die Erlangung der eigenen Glückseligkeit als Handlungsregel gesetzt. Zum anderen setze aber dieses Konzept ein a priori Verständnis von Moral voraus, was es aber in dem Moment, wo Lust und Unlust zur Begründung der Moral herangezogen würden, gar nicht geben könne:

„Um den Lasterhaften als durch das Bewußtsein seiner Vergehungen mit Gemütsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewußtsein pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also muß doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden.“⁷⁰⁰

Ebenso lehnt Kant es ab, die Menschen mit Zuschreibungen positiver Eigenschaften wie *edel*, *erhaben* oder *großmütig* zu moralischem Denken und Handeln zu motivieren. Dies sei alles „moralische Schwärmerei“, wodurch man der Selbstliebe der Menschen Rechnung trage, wogegen doch der einzig wahre Beweggrund für moralisches Handeln die Pflicht dazu sein solle.⁷⁰¹ Diesen Fehler hätten sogar die „strengsten unter allen“ Philosophen, die Stoiker, begangen, die „m o r a l i s c h e S c h w ä r m e r e i, statt nüchterner, aber weiser Disziplin der Sitten“⁷⁰² eingeführt hätten.

3.7.5 Die Aufgabe der Philosophie

Wie bereits gesagt, stellt Kant fest, dass jeder Mensch, der richtig handeln will, das moralische Prinzip – den kategorischen Imperativ –, befolgen könne; oder wie sein berühmter Ausspruch lautet:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: D e r b e s t i r n t e H i m m e l ü b e r m i r, u n d d a s m o r a l i s c h e G e s e t z i n m i r.“⁷⁰³

⁷⁰⁰ Kant, KpV, A 67

⁷⁰¹ Vgl. Kant, KpV, A 150,151 : „Die Gesinnung, die ihm, dieses [das Gesetz] zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedes Mal sein kann, ist T u g e n d, d.i. moralische Gesinnung i m K a m p f e, und nicht H e i l i g k e i t im vermeintlichen B e s i t z e einer völligen R e i n i g k e i t der Gesinnungen des Willens.“

⁷⁰² Kant, KpV, A 153

⁷⁰³ Kant, KpV, A 288

Das moralische Gesetz ist schon von Geburt an in jedem Menschen vorhanden; ich bin – gemäß Kant - nicht auf Erkenntnisse „von außen“ oder empirische Daten angewiesen, um es in mir zu entdecken; es ist unmittelbar mit der menschlichen Existenz verbunden. Für Kant schließt sich die Frage an, wofür es dann noch notwendig sei, Philosophie zu betreiben. Diese Frage beantwortet er, indem er darauf hinweist, dass selbst bei aller vernunftgemäßen Einsicht in *das Prinzip* die Bedürfnisse und Neigungen des Menschen – also seine Glückseligkeit - so oft gegen dieses Prinzip stünden, dass es immer wieder zu Konflikten komme.⁷⁰⁴ Außerdem neige der Mensch dazu, sich selbst in dieser Hinsicht „etwas vorzumachen“, d.h. sich seine eigenen Beweggründe schönzureden. Nur mit Hilfe der intensiven Auseinandersetzung, die die Philosophie ihm bietet, könne er sich selbst sozusagen wieder auf den Pfad der Tugend zurückbringen.⁷⁰⁵ Nur die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit einer Fragestellung bewahrt vor den beiden möglichen Extremen: der „Verirrung einer noch r o h e n ungeübten Beurteilung“ bzw. den „Genieschwüngen“, durch die „ohne alle methodische Nachforschung und Kenntnis der Natur, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden.“⁷⁰⁶ So scheint er in der Philosophie vor allem die Bewahrerin der *Methode* zu sehen, nach der wissenschaftliche Erkenntnis angestrebt werden soll.⁷⁰⁷

3.7.6 Beantwortung der eingangs formulierten Fragen

Auf der Grundlage der vorhergegangenen Untersuchung lassen sich meiner Meinung nach folgende Auffassungen Kants bezüglich einer Theorie des guten Lebens im Hinblick auf die eingangs aufgeworfenen Fragen herausstellen.

- Ist Kants Ablehnung der antiken *eudaimonia*- Konzeption schlüssig, und lässt sie sich vor dem Hintergrund der von mir bislang herausgearbeiteten Auffassungen antiker Autoren rechtfertigen?

⁷⁰⁴ Vgl. Kant, GMS, BA 53: „Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst. [...] Hieraus entspringt aber eine n a t ü r l i c h e D i a l e k t i k [...]“.

⁷⁰⁵ Vgl. Kant, GMS, BA 24: „Also entspinnt sich eben sowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine D i a l e k t i k, welche sie nötigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen [...]“.

⁷⁰⁶ Kant, KpV, A 228,229

⁷⁰⁷ Vgl. Kant, KpV, A 229

Wie bereits dargestellt, lehnt Kant das Erreichen von Glückseligkeit als Ziel des menschlichen Strebens oder, wie er es nennt, als letzten oder obersten „Bestimmungsgrund des Willens“, vehement ab. Dafür nennt er folgende Gründe: Für jedes Individuum bestehe die Glückseligkeit in einem anderen Gegenstand oder Zustand; darüber hinaus könne die Erfahrung von Glückseligkeit nur aufgrund empirischer Empfindungen gewonnen werden. Dies führt seiner Meinung nach dazu, dass die Glückseligkeit des einzelnen Menschen niemals zu einer objektiven Handlungsregel erhoben werden und somit nicht Ziel des menschlichen Strebens sein kann. Insoweit ist die Kant unterstellte Ablehnung des antiken *eudaimonia*- Konzeptes tatsächlich in den von mir herangezogenen Schriften zu finden. Hier tritt jedoch ein Problem auf, dem meiner Meinung nach mehr Beachtung geschenkt werden muss: Kant legt nämlich ein völlig anderes Konzept von Glückseligkeit zugrunde, als es die antiken Autoren getan haben. Für ihn bezieht sich der Begriff der Glückseligkeit nur auf die Neigungen und Interessen der jeweiligen Person, die seiner Auffassung nach dem „unteren Begehrungsvermögen“ zugeordnet sind. Diese Art von Glückseligkeit ist jedoch auch bei den antiken Autoren niemals gemeint, wie sie immer wieder betonen: nur das tugendhafte Leben ist ein gutes Leben, und nur dieses verspricht die angestrebte Glückseligkeit. In diesem Sinne lässt sich meiner Meinung nach Kants Ablehnung der antiken *eudaimonia*- Konzeption nicht rechtfertigen, da Kant nicht von den gleichen begrifflichen Bestimmungen ausgeht wie die antiken Philosophen, deren Auffassung er kritisiert.⁷⁰⁸

- Welche Rolle spielt das Glück in Kants Theorie?

Das Glück oder die Glückseligkeit - im kantischen Sinne - spielt meines Erachtens in Kants Konzept eine weitaus größere Rolle, als allgemein angenommen wird. So stellt er die Forderung auf, dass es *Pflicht* des Menschen sei, nach seiner Glückseligkeit zu streben, um sich selbst in einen Zustand der „Zufriedenheit mit seinem Dasein“ zu versetzen. Was er jedoch strikt ablehnt, ist, dass dieser Zustand *das* höchste Gut sei, wonach der Mensch streben

⁷⁰⁸ Auch Seel ist der Ansicht, dass der Gegensatz zwischen antiker und kantischer Theorie im Bezug auf das gute Leben so nicht haltbar sei, vgl. Martin Seel, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt/M. 1999, S. 11: „[...] der Gegensatz zwischen Eudämonismus und Kantianismus ist künstlich.“ Allerdings kommt Seel auf einem anderen Weg zu dem gleichen Ergebnis wie ich; er argumentiert nicht von der Grundlage einer unterschiedlichen Begriffsverwendung aus, sondern stellt fest (zumindest habe ich ihn so verstanden), dass die Einheit von Glückseligkeit und gutem Leben auch der Ethik Kant zugrunde liege, diese jedoch aufgrund der menschlichen Unzulänglichkeit im Diesseits nicht erreicht werden könne; als Ideal steht sie jedoch dem (mit Hilfe der Moral) nach dem guten Leben Strebenden immer vor Augen: „Moral kann daher ihr strukturelles Ziel, die Herbeiführung des höchsten Guts eines glückseligen Lebens, in dieser Welt nicht wirklich erreichen. Also, meint Kant, müssen wir eine wenigstens jenseitige Erfüllung des letzten Ziels der Moral *postulieren*. Andernfalls sei eine wie immer entfernte *Annäherung* an den optimalen Zustand nicht sinnvoll denkbar.“ Ebd., S. 25.- Dieser Meinung bin ich allerdings nicht, wie die vorliegende Untersuchung zeigt.

solle. In Situationen, in denen das Befolgen des Sittengesetzes den eigenen Neigungen entgegen steht, muss in jedem Fall den Erfordernissen des Sittengesetzes Genüge getan werden. Eine solche Handlung rein *aus Pflicht* gewinnt umso mehr an Wert, je größer die Neigung ist, gegen die sie sich durchzusetzen hat. Darüber hinaus stellt sich die Glückseligkeit⁷⁰⁹ idealer weise analog – wenngleich weder analytisch noch kausal – zur Sittlichkeit des jeweiligen Individuums ein; beide Elemente – Sittlichkeit und Glückseligkeit – sind Bestandteile des kantischen „höchsten Gutes“.

- Hat Kant eine eigene Auffassung von einem „guten“ Leben, und inwieweit unterscheidet sich diese Auffassung von den entsprechenden Positionen der von mir behandelten griechischen Philosophen? Ist für Kant ein moralisches Leben ein gutes Leben?

Eine Kant immer wieder unterstellte Ablehnung der Idee eines guten Lebens an sich kann ich in den von mir untersuchten Quellen nicht finden. Kants praktische Philosophie ist von Grund auf teleologisch und steht insofern von Beginn an in großer Nähe zur aristotelischen Sichtweise. Eine objektive Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen macht dessen Telos aus (und zwar nicht nur in der Politischen Philosophie, wie von Williams⁷¹⁰ herausgearbeitet). Ausgangspunkt seiner Frage ist genau wie z.B. bei Aristoteles die Suche nach dem *höchsten Gut*, und warum soll der Mensch dieses suchen, wenn nicht mit dem Ziel, dass sein Leben gut sei? Auf der Grundlage seiner Auffassung von dem, was das höchste Gut ist, hat für Kant derjenige Mensch ein gutes Leben, der sich zum Grundsatz seines willentlichen Handelns gemacht hat, das Sittengesetz auch gegen alle seine Neigungen zu befolgen, und im Rahmen aller ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten nach dieser Maxime handelt.⁷¹¹ In diesem

⁷⁰⁹ Ob die hier angesprochene Glückseligkeit den gleichen Glückseligkeitsbegriff zugrunde legt wie den, von dem Kant im Zusammenhang mit der Befriedigung der persönlichen Bedürfnisse spricht, kann ich nicht zweifelsfrei entscheiden.

⁷¹⁰ Vgl. H. Williams, *Political Philosophy*, S. 4-7, 18-22 etc.

⁷¹¹ Eine andere Möglichkeit, die Forderungen des Sittengesetzes mit der Idee vom guten Leben in Einklang zu bringen, zeigt Kim auf [vgl. Scott Kim, *Kantische Moral und das gute Leben*, in: Holmer Steinfath (Hrsg.), *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt (2) 1998, S. 248-274]. Kim argumentiert – grob gesagt –, dass die Kritik an der Unvereinbarkeit der kantischen Unparteilichkeitsforderung mit Vorstellungen von einem guten Leben z.T. darauf beruhe, dass seine Forderung der Notwendigkeit der Entwicklung eines individuellen Charakters der Personen – ihrer *Integrität* – keine Rechnung trage bzw. dieser entgegenstehe. Kim begegnet dieser Kritik, indem er feststellt, dass man Kants Theorie nicht so auffassen müsse, dass die Erfordernisse der unparteiischen Moral im Widerspruch zu den parteiischen Verpflichtungen stehen, die das Individuum aufgrund seiner spezifischen Persönlichkeit hat. Vielmehr lassen sich die Erfordernisse des von der Vernunft erkannten Sittengesetzes erst auf der Grundlage der Integrität der jeweiligen Person erfüllen, so dass die Ausprägung des individuellen Charakters nicht im Widerspruch zu den Erfordernissen der Moral steht, sondern diese erst ermöglicht. – Meines Erachtens trifft diese These nicht den entscheidenden Punkt: denn unbestreitbar stellt Kant doch fest, dass die Erfordernisse der Moral immer wieder mit den persönlichen Neigungen konfliktieren und die Moral dann die Oberhand

Sinne ist meiner Meinung nach ein moralisches Leben für Kant ein gutes Leben - und auch hier findet sich keine grundlegende Diskrepanz zu den antiken Positionen.

- Ist Kants Trennung von Moral im engeren Sinne von der Ethik im weiteren Sinne durchzuhalten?

Die These Wolfs, gemäß der sich bei Kant - im Gegensatz zu den antiken Autoren - eine fundamentale Trennung von Ethik und Moral im Bezug auf die Theorie eines guten Lebens finden lässt, halte ich für unplausibel. Natürlich lässt sich Kants Vorstellung von einem guten Leben – wie von mir skizziert - nur im Hinblick auf das Zusammenleben der Menschen untereinander rechtfertigen, denn wenn der Mensch nicht in einem sozialen Umfeld und nur für sich alleine leben würde, gäbe es vermutlich auch kein Sittengesetz.⁷¹² Dennoch fordert Kant die Befolgung dieses Gesetzes nicht aus dem Grund, damit das Zusammenleben der Menschen reibungsloser abläuft; er fordert es vielmehr aus *keinem* Grund: als Bestimmungsgrund des Handelns, das der menschlichen Vernunft a priori gegeben ist, bedürfe das Gesetz keiner Begründung.⁷¹³ Als „Triebfeder“ für den Menschen, nach diesem Gesetz tatsächlich zu handeln, nennt Kant das „Gefühl der Achtung des Menschen für das Gesetz“, und dieses Gefühl der Achtung bestimmt auch den Wert des Menschen. So scheint mir, dass ein in diesem Sinne gutes Leben, das auf die Befolgung des Gesetzes ausgerichtet ist, auch aus der Perspektive der betroffenen Person gut sein muss - zumal Kant davon ausgeht, dass die Glückseligkeit der Sittlichkeit folgt.

Die Tatsache, dass *beide* Ebenen – d.h. die intra- und die intersubjektive – für die Bestimmung eines guten Lebens eine Rolle spielt, betonen auch die antiken Autoren; ihre Forderung nach einem tugendhaften Leben, das Bestandteil der Glückseligkeit des Individuums ist, bezieht sich ebenso auf den sozialen Aspekt des menschlichen Lebens wie die kantische Position. Unterschiede finden sich in der Begründung der Formulierung des jeweiligen Konzeptes.

behalten muss. Dennoch bestreitet Kant an keiner Stelle, dass das Individuum sich nach seinen persönlichen Vorlieben und Neigungen entwickeln soll, sondern fordert dies ja geradezu, wenn er z.B. feststellt, dass jeder die Pflicht habe, seine ihm angeborenen Talente zu nutzen.

⁷¹² Das Sittengesetz kann zwar auch in dem Sinne aufgefasst werden, dass es Pflichten der Person gegenüber sich selbst bestimmt; dennoch macht es meines Erachtens nur dann Sinn, überhaupt ein Sittengesetz anzunehmen, wenn man den Mensch als geselliges Wesen ansieht. Der Bezug zu Kants Anthropologie (vgl. Kap. 3.7.8) unterstützt diese These.

⁷¹³ Allerdings ist dies m.E. auch schon eine Begründung.

- Lassen sich die Kant im Allgemeinen zugeschriebenen Aussagen bezüglich der Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem guten Leben einerseits und seinem angeblichen Ausschluss dieser Frage aus dem Bereich der Philosophie andererseits tatsächlich in seinen Aussagen finden und mit ihrer Hilfe belegen?

Wie sich aus dem bisher Gesagten erkennen lässt, bin ich der Meinung, dass viele der gängigen Auffassungen bezüglich Kants Haltung zu einem guten Leben so nicht haltbar sind; so lässt sich auch die These, dass Kant die Frage nach einem guten Leben aus der Philosophie ausschließt, meines Erachtens nicht begründen. Denn das gute Leben scheint für ihn das Leben desjenigen zu sein, der das Sittengesetz befolgt. Im Prinzip kann auch jeder Mensch selbst ohne Hilfe zur Einsicht dieses Gesetzes – und folglich auch zu einem guten Leben – gelangen. Die Philosophie ist jedoch notwendig, um zum einen die richtige Methode zur Erkenntnis vorzugeben und zum anderen die Menschen vor Irrwegen zu schützen. - Sofern Kants Thesen tatsächlich dazu führten, dass die Philosophie sich nicht mehr mit Fragen nach dem guten Leben beschäftigt hat, ist das meiner Ansicht nach auf eine Fehlinterpretation bzw. zu einseitige Auslegung seiner Thesen zurückzuführen. Die Tatsache, dass Kant selbst feststellt, dass die „neueren Philosophen“ sich mit der Frage nach dem höchsten Gut gar nicht mehr auseinandergesetzt haben, spricht allerdings eher dafür, dass die Frage ganz unabhängig von Kant aus dem Blickfeld der neuzeitlichen Philosophie verschwunden war.

3.7.7 Zusammenfassung: Kants Theorie eines guten Lebens im Vergleich mit den Theorien der antiken Autoren

Wie gezeigt, vertritt Kant – wenngleich er diesen Begriff nicht ausdrücklich benutzt – ebenso wie die von mir vorgestellten antiken Philosophen eine Theorie bezüglich des guten Lebens. Diese Theorie ist in vielen Punkten, über die Kant sich selbst nicht immer klar zu sein scheint, von den antiken Theorien nicht gänzlich verschieden. Was Kant selbst zwar immer wieder ablehnt – und dies auch ausdrücklich in Opposition zu den Auffassungen der antiken Philosophen – ist die Vorstellung, Glückseligkeit als legitimes höchstes Ziel des menschlichen Strebens zu setzen. Hier begeht Kant – wie gezeigt – meines Erachtens jedoch den Fehler, ein völlig anderes Glückseligkeitskonzept als z.B. Aristoteles zu formulieren und trotzdem die beiden Begriffe gleichzusetzen. Das Konzept, das Kant den „Alten“ unterstellt, ist eines, das auch diese strikt ablehnen, insofern es das Streben nach Glückseligkeit mit den Streben und Neigungen des niederen Begehrungsvermögens des Menschen gleichsetzt.

Auch in anderen Hinsichten liegen die Auffassungen gar nicht so weit auseinander, wie es zunächst den Anschein hat (und Kant auch selbst vermitteln will). Es gehen z.B. beide Ansätze davon aus, dass es die menschliche Vernunft ist, die das höchste Gut des menschlichen Lebens bestimmt. Auch bezüglich des Aspektes, dass das gute Leben nur ein moralisches bzw. tugendhaftes sein kann, findet sich Übereinstimmung. Überraschenderweise kommen auch beide „Lager“ zu dem Schluss, dass dieses Leben ohne die Herstellung eines gewissen Lebensstandards (bei Kant ist *nur dies* die Glückseligkeit) nicht möglich ist und dieser daher gefordert werden muss. Allerdings ist in der Motivation zum tugendhaften Leben ein deutlicher Unterschied zu finden: Während die antiken Philosophen die Meinung vertreten, dass die Gewöhnung an ein tugendhaftes Leben durch Einsicht und Erziehung des Menschen und mit Hilfe von Lust und Schmerz erfolgen muss, so dass ein tugendhaftes Leben auch gleichzeitig ein lustvolles Leben ist, lehnt Kant eine Ausrichtung des tugendhaften Lebens an individuellen Neigungen ab. Das Sittengesetz soll nicht teleologisch zum Erreichen eines Zweckes (des persönlichen Wohlbefindens) eingehalten werden, sondern deontologisch,⁷¹⁴ weil der Verstand seine Notwendigkeit erkannt hat, und seine Anwendung ist desto höher wertzuschätzen, je mehr diese den Neigungen der handelnden Person zuwider läuft.

Doch auch Kant kommt nicht ohne eine psychologische Begründung aus; anstelle von *Neigung* zum Gesetz führt er den Begriff der *Achtung* ein, die jeder Mensch von Natur aus für dieses empfindet und die nicht auf empirischen Erfahrungen beruht. Davon abgesehen, dass sich die Frage stellt, inwieweit dies wirklich schlüssig ist, habe ich den Eindruck, dass er auch in diesem Punkt von den antiken Auffassungen gar nicht so weit entfernt ist, da auch diese davon ausgehen, dass der Mensch von Natur aus eine Anlage zum tugendhaften Verhalten in sich trägt. In der konkreten Umsetzung im täglichen Leben würden die beiden Auffassungen sich jedoch darin unterscheiden, dass es nach Kant keine Ausnahmen zu dem vom Sittengesetz geforderten Verhalten geben darf, wogegen die antiken Philosophen (vor allem Aristoteles) die Bedeutung der Urteilskraft im Hinblick auf die jeweilige Situation hervorheben und damit die Entscheidungsautonomie des Einzelnen auch im Hinblick auf Ausnahmen von der gewünschten Regel stärken. - Wieweit die kantische *Kritik der Urteilskraft* in einem moralischen Kontext von Bedeutung sein kann, ist an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen, könnte aber durchaus weitere Annäherungen von kantischen und antiken Sichtweisen dokumentieren.

⁷¹⁴ Allerdings ist dieser deontologische Aspekt wiederum in einen übergeordneten teleologischen Kontext und somit eine Sicht vom an sich Guten eingebettet.

3.7.8 Exkurs: Kants Anthropologie und das gute Leben

Die These, dass Kant die Frage nach dem guten Leben aus der Philosophie verbannt habe, habe ich in vorhergehenden Ausführungen bereits versucht zu widerlegen. Von einem anderen Standpunkt aus bieten sich meines Erachtens zusätzliche Aspekte, die ebenfalls die von mir unternommene Widerlegung stützen. Ausgangspunkt ist folgende Überlegung: Um die Vorstellung eines für den Menschen guten Lebens formulieren zu können, braucht man ein bestimmtes Menschenbild, das über (mindestens) zwei Elemente verfügt: 1. Eine Vorstellung davon, wie der Mensch idealer Weise existieren sollte, d.h. einen Vollkommenheitsbegriff (wobei die Möglichkeit der Unerreichbarkeit dieses Ideals meines Erachtens durchaus Bestandteil dieses Ideals sein kann⁷¹⁵), und 2. eine Theorie darüber, warum der Mensch diesem Ideal nicht entspricht. Eine Theorie eines guten Lebens bestünde dann darin aufzuzeigen, wie die bestehenden Differenzen gegebenenfalls zu überwinden sind, wobei dem Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft eine wichtige Rolle zukommen kann (dies ist meiner Meinung nach aber nicht logisch zwingend).

Dass Kant sich mit diesen Fragen auseinandersetzt, ist im Grunde unumstritten, denn nichts anderes liegt seinen „klassischen“ Fragestellungen der Philosophie zugrunde:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?⁷¹⁶

Ziel der Beantwortung dieser Fragen ist es, das Dasein des Menschen auf den Zweck desselben hin auszurichten und somit – meines Erachtens – nichts anderes als eine Theorie eines guten Lebens⁷¹⁷ aufzustellen.

⁷¹⁵ Goldmann ist sogar der Auffassung, dass in der prinzipiellen Unerreichbarkeit des Ideals für Kant die Tragik des menschlichen Daseins liege, die es bei den antiken Philosophen nicht gegeben habe, da für sie das Ideal prinzipiell erreichbar gewesen sei, vgl. Lucien Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Frankfurt/M.; New York 1989 (Erstausgabe Zürich 1945), S. 234f.: „Für Kant sind aber alle diese Begriffe, die vollkommene Gemeinschaft, das Reich Gottes auf Erden, die Erkenntnis des Dinges an sich, der heilige Wille, das Unbedingte, übersinnliche Begriffe, welche der Mensch hier auf Erden durch seinen Willen und durch seine Taten niemals erreichen kann. Und weil er sie als einzig wahre geistige Werte unbedingt erstreben *muß*, ohne sie je erreichen zu *können*, ist das menschliche Dasein tragisch. [...] Die griechischen Denker [...] sahen im Individuum ein selbständiges unabhängiges Wesen, welches als solches das Absolute oder wenigstens das Höchstdenkbare erreichen kann.“

⁷¹⁶ In der Kritik der reinen Vernunft fehlte die letzte Frage noch, wobei sich nach eigener Aussage die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

⁷¹⁷ Womit noch nichts über die Bedeutung des Begriffes „gut“ ausgesagt ist; im kantischen Sinne bedeutet dies zunächst: bestmöglich zur Erreichung des Endzweckes geeignet.

Der Zweck des Menschen auf das einzelne Individuum bezogen ist nach kantischer Auffassung zunächst einmal er selbst, und alle Errungenschaften, die durch die Menschheit erzielt werden, sollten diesem Zwecke untergeordnet sein.⁷¹⁸ Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch sich seine Ziele oder Zwecke im Leben nach eigenem Gutdünken setzen darf; entscheidend ist - wie Kant in seiner *Anthropologie* hervorhebt -, dass der Mensch einer mit Vernunft begabten Gattung angehört.⁷¹⁹ Der Zweck des einzelnen Menschen ist nach Kant mit dem Zweck der Gattung identisch, der sich aus dem Charakter der Gattung ableitet. Diesen bestimmt Kant wie folgt:

„Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und ihn so zu charakterisieren, nichts übrig⁷²⁰ als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er als mit V e r n u n f t f ä h i g k e i t begabtes Tier (animal rationabile) aus sich selbst ein v e r n ü n f t i g e s Tier (animal rationale) machen kann; - wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art e r h ä l t, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gemeinschaft e r z i e h t, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprinzipien geordnetes), Ganze r e g i e r t; wobei aber das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt dieses ist: daß die Natur den Keim der Z w i e t r a c h t in sie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige E i n t r a c h t, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben herausbringe, welche letztere zwar in der I d e e der **Zweck**, der Tat nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das Mittel einer höchsten, uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur, wenngleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken.“⁷²¹

Endzweck der menschlichen Gattung auf der einen und des menschlichen Individuums auf der anderen Seite ist demnach der Gebrauch der naturgegebenen Vernunft.⁷²² Mit Hilfe der

⁷¹⁸ Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. v. Rainhard Brandt, Hamburg 2000, Vorrede: „Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der M e n s c h: weil er sein eigener letzter Zweck ist.“

⁷¹⁹ Vgl. Kant, *Anthropologie*, 119

⁷²⁰ Kant erwähnt vorher, dass es gewisse Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Gattungsbegriffes gäbe, da der Mensch als vernünftiges, irdisches Wesen kein Vergleichstück besitze, da es kein vernünftiges, nicht-irdisches Wesen gäbe oder dies uns zumindest nicht bekannt ist. Man könne die Gattung Mensch daher nur über sich selbst und nicht im Vergleich mit anderen Gattungen bestimmen, wie es eigentlich üblich sei.

⁷²¹ Kant, *Anthropologie*, 321,322

⁷²² Als Individuum – so Kant - kann der Mensch den Endzweck nie erreichen, sondern nur als Gattung. Hierin unterscheidet sich der Mensch fundamental vom Tier, da dies auch als Individuum seine Bestimmung erreichen könne. (Vgl. Kant, *Anthropologie*, 324). Kant hält es jedoch für nicht nur möglich, sondern sogar *gewiss*, dass die Menschheit den Zustand des „Siegs des Guten über das Böse“ einmal erreichen wird, insofern er mit fortschreitender Zivilisierung den eigenen negativen Naturanlagen immer ablehnender gegenüber stehen und die Gemeinschaft unter der Herrschaft der Vernunft immer erstrebenswerter wird, vgl. ebd. 329,330. – Eine

Anthropologie kann der Mensch dieses Ziel (besser) erreichen: „Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *N a t u r* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.“⁷²³ Von Natur aus hält Kant denn Menschen eher für ein „einsiedlerisches und nachbarschaftsscheues Tier“ als für ein „geselliges“⁷²⁴. Durch seine Vernunft ist er aber dazu angehalten, sich in der Gemeinschaft mit anderen Menschen „zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren“ und sich somit seiner Bestimmung weiter anzunähern, wobei er immer wieder die von Natur angegeborene Trägheit und den Egoismus überwinden muss.⁷²⁵ In diesem Sinne ist der Mensch nach Kant auch nicht von Natur aus gut oder böse, aber auch nicht indifferent,⁷²⁶ sondern sowohl gut als auch böse: als mit Vernunft ausgestatteter Angehöriger der Gattung Mensch, der jedoch als Einzelperson von klein auf dazu neigt, seinen egoistischen Trieben auch gegen die Vernunft nachzugehen, ist dieser „von Natur aus“ sowohl gut als auch böse.⁷²⁷ Eine entscheidende Rolle spielt für Kant – und hier findet sich eine weitere Parallele zu Aristoteles – die Erziehung, um den Menschen im Sinne der Fortentwicklung der Gattung zum richtigen Verhalten anzuleiten.⁷²⁸

Ohne auf seine politische Theorie im einzelnen eingehen zu können, scheinen mir im Zusammenhang mit der Frage nach dem guten Leben folgende Punkte interessant zu sein:

Von Natur aus ist der Mensch nach Kant als „Glieder einer bürgerlichen Gesellschaft“ angelegt. Seine Funktionalität in dieser Hinsicht wird erreicht, indem der Mensch durch Gesetze dazu gezwungen wird, seine egoistischen Neigungen (bis zu einem gewissen Grad) zu unterdrücken.⁷²⁹ Prinzip und Ziel der Gesetzgebung muss dabei die Förderung des „Verstandeswohls“ der Bürger sein. Nicht jede Staatsform ist nach Kant dazu geeignet, dem

Einschätzung, die man angesichts der über 200 Jahre, in denen diese Entwicklung schon seit der Verfassung des Werkes hätte fortschreiten können, nicht unbedingt teilen kann...

⁷²³ Kant, Anthropologie 119

⁷²⁴ Kant, Anthropologie 322

⁷²⁵ Vgl. Kant, Anthropologie 324, 325. Goldmann formuliert diese Idee – in vielleicht etwas starken Worten – so: „Für Kant ist der Mensch ein vernünftiges und, da Vernunft Allgemeingültigkeit und Gemeinschaft impliziert, ein wenigstens teilweise ‚geselliges‘ Wesen. [...] Aber sowohl diese Gemeinschaft wie diese Welt sind *unvollkommen*; denn die Taten und Beziehungen des Individuums sind noch sehr egoistischen Trieben und Interessen unterworfen, welche ihn den anderen Menschen entgegensetzen und zur Sprengung der Gemeinschaft, zum Zerfall der Welt trieben. Der Mensch ist ein ‚*gesellig-ungeselliges*‘ Wesen.“ Vgl. L. Goldmann, Mensch, Gemeinschaft und Welt, S. 233

⁷²⁶ Eine naturgemäße Indifferenz in dieser Hinsicht vertrüge sich nach Kant nicht mit der Tatsache, dass der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen sei; als solches könne er, unter welchen Umständen auch immer, erkennen, ob er oder andere „gerecht oder ungerecht“, also gemäß dem Gesetz oder nicht, behandelt würden. Vgl. Kant, Anthropologie, 324.

⁷²⁷ Vgl. Kant, Anthropologie, 324, 329

⁷²⁸ Vgl. Kant, Anthropologie, 325, 328

⁷²⁹ Vgl. Kant, Anthropologie, 330, 331. Die von Kant hier vorgestellte Notwendigkeit des Überganges aus einem Naturzustand in eine gesetzlich geregelte Gemeinschaftsform erinnert verblüffend an die Hobbes'sche Argumentationslinie, wenngleich Kant zu anderen Schlüssen kommt (ich zumindest fand es verblüffend, aber das liegt vermutlich an meiner mangelnden Kenntnis der kantischen Politischen Philosophie.)

Endzweck zu dienen;⁷³⁰ es kommt auf das richtige Verhältnis von Freiheit, Gesetz und Gewalt an, was seiner Meinung nach nur in einer Republik gegeben ist.⁷³¹ Diese wiederum muss jedoch, um den Endzweck erreichen zu können, kosmopolitisch sein und alle Erdenbürger einschließen.⁷³²

Wie sich im eingangs des Abschnitts aufgeführten Zitat⁷³³ schon angedeutet hat, zieht sich die kantische Teleologie durch seine gesamte Anthropologie.⁷³⁴ So verfährt er in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Merkmalen und Charakteristika des Menschen in der Regel folgendermaßen: Zunächst beschreibt er sie und erklärt – wo möglich – ihre Ursachen und ihren Zweck für den Menschen im Hinblick auf Erreichung des Endziels. Dann zeigt er auf, inwieweit die verschiedenen Aspekte der Erreichung dieses Ziels hinderlich sein können. Dies geschieht in der Regel durch einen falschen Umgang mit ihnen. Daraufhin zeigt er Möglichkeiten auf, diesen falschen Umgang zu vermeiden, und gibt dabei häufig konkrete Verhaltensratschläge. So nennt er z.B. die Sinnesempfindungen, die von vielen Menschen als der reinen Verstandestätigkeit abträglich betrachtet würden, als sehr nützlich, sofern man sie zu kontrollieren in der Lage sei. Hier bedient er sich (*expressis verbis*) des epikureischen Ideals, dass man zu starke Genüsse meiden soll, um nicht durch eine Übersättigung die Fähigkeit zum Genuss zu verlieren. Auch viele der übrigen konkreten Verhaltensanweisungen, die er gibt, erinnern stark an die Vorschriften Epikurs.⁷³⁵

Auf die Frage nach dem guten Leben bezogen, scheint mir die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ein weiterer Beweis zu sein, dass Kant durchaus Vorstellungen von einem guten Leben hatte, und dies sogar auf einer wesentlich konkreteren Ebene, als man es vielleicht vermuten würde. Die Tatsache, dass seine Teleologie – wie Brandt behauptet, im Unterschied zur platonisch-aristotelischen Teleologie⁷³⁶ – nichts In-Sich-Gutes außer dem reinen Willen kennt, den wiederum der Mensch nicht erreichen kann, scheint mir in diesem Zusammenhang keine Rolle zu spielen. Darüber hinaus ist meines Erachtens auch bei Aristoteles und Platon das In-Sich-Gute relativ oder nicht erreichbar, wie z.B. die Tugenden

⁷³⁰ An dieser Stelle findet Kant sich in großer Nähe zu Platon, der auch betont, dass das gute Leben nur im richtig konstruierten Staat möglich ist.

⁷³¹ Vgl. Kant, *Anthropologie*, 330,331

⁷³² Vgl. Kant, *Anthropologie*, 333

⁷³³ Vgl. Anm. 545

⁷³⁴ Diesen Punkt betont auch R. Brandt: „Alles in der Natur und alles in der menschlichen Kulturgeschichte ist letztlich, so müssen wir annehmen, von der Vorsehung gewollt als Mittel zur Erreichung des Endzwecks der Autonomie.“ (Vgl. I. Kant, *Anthropologie*, Einleitung d. Hrsg., S. XV.)

⁷³⁵ Vgl. z.B. Kant, *Anthropologie*, 165: „Junger Mann! versage dir die Befriedigung (der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u. dgl.), wenn auch nicht in der stoischen Absicht, ihrer gar entbehren zu wollen, sondern in der feinen epikureischen, um einen immer noch wachsenden Genuß im Prospekt zu haben.“

⁷³⁶ Vgl. Kant, *Anthropologie*, Einleitung d. Hrsg., S. XVf.

bei Aristoteles, deren Ausübung immer situationsgebunden ist, oder die Idee des Guten bei Platon.

3.8 Kant und das gute Leben im Alter

3.8.1 Aussagen über das Alter

Kants Einstellung zum Alter und zum Altern findet sich in erster Linie in seinem Antwortschreiben an C.W. Hufeland, der ihn um eine Stellungnahme zu seinem Werk „Makrobiotik oder Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“ gebeten hatte. In diesem Werk vertritt Hufeland die These, dass der Mensch als solcher ein auf Moralität angelegtes Wesen sei. In diesem Sinne wirke sich die moralische Lebensführung auf seine Gesundheit und die Länge des Lebens aus, so dass auch physische Erscheinungen des Menschen moralischer Beurteilung unterlägen. Zu dieser These soll Kant seine Meinung abgeben.

Kant hebt hervor, dass der Mensch im Zusammenhang mit dem Alter zwei Wünsche habe: zum einen den Wunsch, lange zu leben, und zum anderen den Wunsch, gesund zu bleiben. Der Wunsch nach einem langen Leben sei ein Naturinstinkt, der in der menschlichen Anthropologie verankert ist. In diesem Sinne ist er auch immer vorrangig vor dem zweiten Wunsch, nämlich dem nach Gesundheit. Ein Schwerkranker könne zwar verstandesmäßig wünschen, dass sein Leben aufgrund seiner Leiden enden möge, und u.U. auch Selbstmord begehen, er handelt dann jedoch seinen Naturinstinkten zuwider, was er im Grunde gar nicht möchte. Die Vernunft könne den Menschen eigentlich nicht dazu veranlassen, gegen seine Naturinstinkte zu handeln. Der „feste Vorsatz“ kann jedoch dazu führen, Gefühle von Krankheit zu beherrschen. Kant unterscheidet demnach zwischen einem subjektiven und einem objektiven Gesundheitszustand: Der Mensch kann sich krank fühlen, ohne es zu sein, ebenso wie er sich gesund fühlen kann, ohne es zu sein. Der Verstand kann in dieser Hinsicht Einfluss auf das Gefühl nehmen und somit dem zweiten Wunsch – dem nach Gesundheit im Alter – Rechnung tragen. Diese Aussage lasse sich jedoch nicht verallgemeinern, sondern ist nach Kant vor allem seiner eigenen Erfahrung geschuldet.

Kant führt verschiedene Wege an, wie ein langes Leben und auch Gesundheit im Alter seiner Meinung nach erzielt oder erhalten werden können. Sich nicht zu verhebelichen, ist z.B. **seiner Meinung nach** eine Möglichkeit, das Leben zu verlängern:

„Hierwider möchte ich doch die Beobachtung anführen: daß unverhehelichte (oder jung verwitwete) alte Männer mehrenteils länger ein j u g e n d l i c h e s A u s s e h e n erhalten, als verhehelichte, welches doch auf eine längere

Lebensdauer zu deuten scheint. – Sollten wohl die letztern an ihren härteren Gesichtszügen den Zustand eines getragenen J o c h s (davon coniugium), nämlich das frühe Altwerden verraten, welches auf ein kürzeres Lebensziel hindeutet?⁷³⁷

Da die Vernunft Einfluss auf die Gefühle nehmen kann, kann auch das Philosophieren – sogar im nichtwissenschaftlichen Sinne – Kants Meinung nach dazu beitragen, die Lebenskräfte im Alter zu mobilisieren, da philosophische Auseinandersetzung dazu dienen kann, unangenehme Gefühle abzuwehren, die mit dem Alter in Verbindung stehen. So kann man durch vernünftiges Nachdenken zu der Einsicht gelangen, dass die körperlichen Einschränkungen, die das Alter mit sich bringt, durch den Wert des Lebens an sich aufgewogen werden. Allerdings gesteht Kant auch zu, dass nicht nur Menschen, die diese Art von geistiger Beschäftigung ausüben, alt werden: „Aber auch bloße Tändeleien in einem sorgenfreien Zustande leisten, als Surrogate, bei eingeschränkten Köpfen fast eben dasselbe, und, die mit Nichtstun immer vollauf zu tun haben, werden gemeininglich auch alt.“⁷³⁸ Neben der Ausübung der Verstandeskräfte kann auch eine richtige Lebensführung (vor allem die Beachtung diätetischer Vorschriften) viel dazu beitragen, ein langes Leben in Gesundheit zu führen. Nicht zuletzt geht Kant davon aus, dass ein langes Leben erblich sein kann, und er vertritt darüber hinaus die These, dass nur die von Natur aus Schwächeren früh sterben – zu denen er selbst natürlich nicht gehört, weswegen er auch nicht früh zu sterben gedenkt. Die Pflicht, das Alter zu ehren, ist daher auch nicht der Weisheit des Alters oder dem Mitgefühl vor der Schwäche alter Menschen geschuldet, sondern dem Umstand, dass diese es geschafft haben, sich dem Tod schon so lange zu widersetzen.

Als Fähigkeiten, die man im Alter naturgemäß einbüsst, nennt er die Fähigkeiten zu originellen, künstlerischen Werken, wie sie z.B. bei der Produktion von Poesie benötigt werden. Der Geist ist seiner Meinung nach auch im Alter durchaus noch zu wissenschaftlichen Leistungen fähig, da diese zu einem großen Teil auf der Grundlage von Gewohnheit ausgeübt werden; die spezielle Leichtigkeit und Gewandtheit, die beispielsweise die Erstellung eines poetischen Werkes erfordert, lässt jedoch mit dem Alter nach.

⁷³⁷ I. Kant, Der Streit der Fakultäten, A 176 (Anm.1), In: I. Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Bd. 1 (Werkausgabe XI), hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1981, – Kant hat hier allerdings insofern ein Problem, als er die Nichtverehelichung nicht als Verhaltensvorschrift fordern oder auch nur empfehlen kann, weil es nicht in seinem Interesse ist, diese zu einem allgemeinen Gesetz zu erheben. Insofern kann dieser Beobachtung ein vielleicht eher – durch eigene Eitelkeit unterstützter – empirischer Charakter zugesprochen werden (der zudem mit den heutigen Erkenntnissen der Wissenschaft nicht übereinstimmt, da Verheiratete nachgewiesenermaßen länger leben). – Ob Kant nicht-eheliche Lebensgemeinschaften eher befürworten würde, wage ich allerdings zu bezweifeln – gegen diese hätte er vermutlich die gleichen Vorbehalte wie gegen die Ehe.

⁷³⁸ I. Kant, Der Streit der Fakultäten, A 177

Aus Kants Äußerungen lässt sich meines Erachtens eine recht pragmatische Einstellung zum Alter ablesen: das Alter hat demnach bestimmte, unbestreitbare Defizite aufzuweisen; diesen kann man jedoch bis zu einem gewissen Grad vorbeugen, und im übrigen kann – oder muss – man sich mit ihnen abfinden. Dabei vertritt Kant auch als einziger der von mir behandelten Philosophen die Auffassung, dass langes Leben an sich schon ein Qualitätsmerkmal ist, unabhängig davon, welche Qualität das Leben im Alter de facto aufweist.

3.8.2 Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen

Kants Konzept zufolge sind alle Menschen bedürftige Wesen, insofern sie Sinnenwesen sind, und müssen den Erfordernissen ihrer Bedürfnisse bis zu einem gewissen Grad Rechnung tragen. Dazu gehört, dass der Mensch Schmerzerfahrungen zu vermeiden sucht. Führen die äußeren – negativen – Umstände zu verstärkten Schmerzerfahrungen, so wird das Leben des Betroffenen eine Qualitätsminderung erfahren. Die (praktische) Vernunft hilft dem Menschen dabei, Wege zu finden, Schmerz (oder in kantischer Terminologie Übel oder Wehe) zu meiden und Wohl zu befördern. Diese Vernunft ermöglicht dem Menschen auch zu erkennen, wann die Schmerzerfahrungen einen nachhaltigen – und nicht nur vorübergehenden und damit zu vernachlässigenden - Einfluss auf die gesamte Lebensqualität ausüben.⁷³⁹ Kant unterscheidet jedoch zwischen *Wohl* und *Wehe* auf der einen und *Gut* und *Böse* auf der anderen Seite. Eine Situation, in der der Mensch einer Schmerzerfahrung ausgesetzt ist, mindert zwar den Wert des jeweiligen *Zustandes* der Person, nicht jedoch den Wert der Person selbst.⁷⁴⁰ In diesem Sinne können negative Erfahrungen oder Lebensumstände zwar die Annehmlichkeit des Lebens, nicht jedoch die moralische Qualität mindern.⁷⁴¹

In die gleiche Richtung geht seine Argumentation auch an anderer Stelle. Das Einzige, was zur Beurteilung der Qualität eines Menschen bzw. dessen Leben herangezogen werden darf, ist dessen *guter Wille*; unabhängig davon, ob dieser durch ungünstige äußere Umstände oder Schicksalsschläge jemals zur Ausübung kommt. Das heißt, wenn ich in einer Situation bin, in der ich nicht (mehr) in der Lage bin, Handlungen gemäß dem Allgemeinen Gesetz auszuführen, so beeinflusst dies die Qualität des Lebens in keiner Weise, solange ich noch über den guten Willen verfüge.⁷⁴² Kant unterscheidet analog zur oben skizzierten

⁷³⁹ Vgl. Kant, KpV, A 106

⁷⁴⁰ Vgl. Kant, KpV, A 105ff.

⁷⁴¹ Zum gleichen Schluss kommt auch N. Sherman, vgl. dies., *Making a Necessity*, Ch. 1.2 (bes. S.15-20).

⁷⁴² Vgl. Kant, KpV, BA 3. Analog können auch die größten und schönsten äußeren Güter – zu denen auch positive Naturanlagen zählen – nicht zu einem guten Leben beitragen, solange nicht ein guter Wille hinzukommt; vielmehr können glückliche Umstände sogar negative Auswirkungen im Sinne von Erzeugung von

Unterscheidung (Wohl und Wehe/ Gut und Böse) zwei Aspekte, die das menschliche Leben beschreiben: Die moralische Qualität auf der einen und die *Glückseligkeit* auf der anderen Seite. Die beiden Elemente stehen in keinem kausalen Zusammenhang.⁷⁴³ Glückseligkeit kann durch schwierige Lebensphasen beeinträchtigt werden, die moralische Qualität jedoch nicht; diese zeigt ihre Stärke vielmehr gerade in Situationen, in denen die äußeren Umstände unvorteilhaft sind.

3.8.3 Implikationen aus Kants Theorie des guten Lebens

Die moralische Qualität und damit das „Gutsein“ eines Lebens bemisst sich nach Kant einzig nach dem Willen zur Befolgung des Sittengesetzes; mit einem glückseligen Leben in kantischer Terminologie hat dies nichts zu tun. *Motivation* und *Zweck* liegen in der gottgegebenen Natur des Menschen, die ihn mit Vernunft ausgestattet hat. Diese kann nach Kant nur dazu dienen, dass der Menschen eben *nicht* seinen eigenen Interessen gemäß handelt, sondern gemäß des von der Vernunft erkannten Sittengesetzes. Die *Motivation* für das Subjekt, gemäß diesem zu handeln, liegt zum einen in der naturgegebenen Achtung vor dem Gesetz und zum anderen im Erreichen einer gewissen Zufriedenheit mit dem eigenen Leben.

Der interessante Punkt für die Frage nach der Möglichkeit des gelungenen Lebens im Alter scheint mir darin zu liegen, dass für Kant die reine *Existenz* des Guten Willens ausschlaggebend ist; eine in seinem Sinne ausgeübte Tätigkeit ist zur Sicherung der eigenen Lebensqualität nicht zwingend erforderlich. Für das Leben im Alter bedeutet dies, dass die Möglichkeit zum guten Leben durchaus noch gegeben ist, auch wenn der Einzelne z.B. durch starke körperliche Beeinträchtigungen an jeglicher Aktivität gehindert würde. Notwendig wäre in diesem Fall nur, dass der Wille in dem Sinne noch vorhanden ist, dass man ihn im Falle der Beseitigung der betreffenden Hinderungsgründe ausüben würde – auch wenn man weiß, dass dies nicht eintreten wird.

Ist das Individuum jedoch starken Beeinträchtigungen ausgesetzt, die seine eigene Glückseligkeit (im Sinne Kants) mindern, ist die Frage nach der Möglichkeit eines

Übermut nach sich ziehen. Kant vertritt hier die Auffassung, dass auch ein externer Beobachter eine vom Schicksal begünstigte Person nur dann mit „Wohllollen“ betrachte, wenn diese auch einen guten Willen aufweise. Vgl. Kant, KpV, BA 2

⁷⁴³ Sherman kommt jedoch zu dem Schluss, dass trotz des Fehlens eines kausalen oder sogar kontingenten Zusammenhangs die moralische Qualität durch das Fehlen von Glückseligkeit insofern beeinflusst werden kann, als extrem ungünstige äußere Umstände in manchen – wenn auch seltenen Fällen – trotz intensivster Bemühungen den guten Willen untergraben können; dies deckt sich m.E. auch insoweit mit Kants Theorie, als er ein gewisses Maß an Glückseligkeit als notwendige Bedingung des guten Lebens zugrundelegt. (Vgl. N. Sherman, *Making a Necessity*, S.20)

gelungenen Lebens schon schwieriger zu beantworten, da die Sicherung der eigenen Glückseligkeit notwendige Bedingung zur Befolgung des Sittengesetzes ist. Hier fiel z.B. das Leben des unter starken dauerhaften Schmerzen Leidenden eigentlich aus der Kategorie des guten Lebens heraus.

Ein weiteres Problem bildet meines Erachtens auch das Leben des geistig stark Beeinträchtigten/ Demenzkranken. Inwieweit diesem noch die Existenz eines wie auch immer gearteten selbständigen Willens, geschweige denn des Guten Willens, zugesprochen werden kann,⁷⁴⁴ entzieht sich vermutlich jeglicher externen Beurteilung.⁷⁴⁵

Kant kann meines Erachtens als Vertreter eines Lebensmodells angesehen werden, das den Lebenssinn im Diesseits ansiedelt. Vorstellungen von Lohn /Strafe im Jenseits kommen in seinen Ausführungen nicht vor. Die Kriterien, an denen das gute Leben ausgerichtet sind, sind jedoch extern/ objektiv begründet und vorgegeben und wären seiner Auffassung nach ohne die Gewissheit der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes nicht denkbar.

3.8.4 Vergleich zwischen diesen Implikationen und Kants eigenen Altersdarstellungen

In dem Sinne, als er den Guten Willen allein als Qualitätsmerkmal des Lebens ansieht, scheinen mir Kants Äußerungen zum Alter folgerichtig zu sein: demnach kann hohes Alter – nach im Grunde utilitaristischen Gesichtspunkten - tatsächlich ein Qualitätsmerkmal an sich sein in dem Sinne, dass die Zeit, in der ein Guter Wille vorhanden ist, damit kontingenterweise länger wird. Allerdings dürfte dies nicht – wie es Kants Ausführungen darlegen – per se gelten, sondern nur in den Fällen, in denen das Individuum tatsächlich über einen Guten Willen verfügt. So äußert Kant sich ja selbst abschätzig über Leute, die eine lange Lebensdauer durch Nichtstun erreichen - dies ist meines Erachtens ein Widerspruch zu der Ansicht, dass ein langes Leben an sich positiv zu bewerten ist, denn hier dürfte langes Leben nicht mit Qualität gleichgesetzt werden. Wie bereits dargelegt, stellt auch Kants Feststellung, dass Ehelosigkeit das Leben verlängert, einen Widerspruch zu seiner Theorie dar, da er die Ehelosigkeit⁷⁴⁶ als Imperativ nicht fordern kann.

⁷⁴⁴ Ein gewisser Grad an Rationalität ist zwar sicherlich Voraussetzung für die Einsicht in das Gesetz und damit den Guten Willen; wenn dieser allerdings einmal „verankert“ ist, kann die Frage, wie viel Rationalität zu seiner Aufrechterhaltung vonnöten ist, vermutlich nicht beantwortet werden.

⁷⁴⁵ Allerdings betont Kant, dass über das (Nicht-) Vorhandensein des Guten Willens nur das Individuum selbst urteilen kann.

⁷⁴⁶ „Ehelosigkeit“ schließt meines Erachtens andere Formen familiären Zusammenlebens mit ein.

Kants Wertschätzung der Vernunft als regulierender Faktor des Gesundheitszustandes im Alter ist durch seine Theorie durchaus zu stützen. Teilt man diese Annahme, so ließe sich auch die Problematik lösen, wie ein stark Beeinträchtigter mit seinen Leiden umgeht: sein subjektives Empfinden würde durch die Vernunft relativiert.

3.8.5 Fazit

Auch Kants Theorie bietet einige interessante Aspekte, die das gute Leben im Alter betreffen. Zunächst setzt er als notwendige Bedingung die Sicherung bestimmter Grundbedürfnisse. Zusätzlich betont er jedoch die Relativität dieser Bedürfnisse: zum einen habe der Verstand einen großen Einfluss auf das subjektive Gesundheits- bzw. Krankheitsempfinden (dies erinnert stark an den Ausspruch „man ist so alt, wie man sich fühlt“...). Zum anderen stellt er fest, dass man sich mit gewissen Einschränkungen gerade im Alter abfinden soll, die gegenüber dem Erreichen einer hohen Anzahl an Lebensjahren gering wiegen.

Zwei Fälle werden jedoch meines Erachtens durch seine Theorie des guten Lebens gerade im Alter nicht abgedeckt: zum einen der Fall der schweren, auch durch größte Willensanstrengung nicht zu relativierenden Beeinträchtigung, zum anderen der Fall desjenigen, dessen Geist zur Aufrechterhaltung des Guten Willens nicht mehr in der Lage ist. Diese Leben zu beenden, spricht Kants Auffassung nach trotzdem gegen die Vernunft, weil er in der Pflicht zum Lebenserhalt das allen anderen Aspekten übergeordnete Prinzip sieht.⁷⁴⁷

⁷⁴⁷ Er lehnt den Selbstmord außerdem deswegen ab, weil er niemals zum allgemeinen Handlungsprinzip werden könne. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Erlaubnis der Selbsttötung nicht auf die oben beschriebenen Fälle eingeeengt werden könnte; dies scheint zunächst nicht unplausibel und auch mit Kant vereinbar. Dies könnte allerdings zu weiteren Konsequenzen führen, bei denen die Frage, ob man diese in Kauf nehmen will, ein ernsthaftes Problem darstellen könnten...

3.9 Utilitarismus

3.9.1 Das gute Leben als Leben in der Gemeinschaft

Schwerpunkt der bisher von mir behandelten Theorien des gelungenen Lebens ist das gelungene Leben des Individuums: diesem werden ethische Verhaltensnormen oder sogar praktische Handlungsratschläge für den Alltag an die Hand gegeben, an denen der Einzelne sich orientieren sollte, wenn er ein gelungenes Leben führen will. Die Gesellschaft spielt dabei eine mehr (z.B. Platon) oder weniger (z.B. Epikur) große Rolle. Die utilitaristische Theorie⁷⁴⁸ beantwortet die Frage nach richtigem Verhalten und damit auch die Frage, wann ein Leben gut ist, unter anderen Vorzeichen.

Jeremy Bentham verfasste als erster eine systematische Abhandlung über den Utilitarismus, wenngleich utilitaristische Ideen schon früher formuliert wurden. Er wird daher in der Regel als Begründer der utilitaristischen Ethik bezeichnet. Er hat diese Ethik nicht primär unter der Zielsetzung entwickelt aufzuzeigen, welches Leben der Einzelne wählen soll; ihm ging es vielmehr darum, einen verbindlichen Mechanismus rational begründeter normativer Regeln aufzustellen,⁷⁴⁹ der das Leben der *Gemeinschaft* – und damit auch das Leben *in der Gemeinschaft* – für alle Beteiligten so „gut“ wie möglich macht.⁷⁵⁰ Das Individuum ist dabei jedoch sowohl Ausgangs- als auch Endpunkt der utilitaristischen Überlegungen; daher lässt meines Erachtens auch die utilitaristische Ethik Rückschlüsse auf Vorstellungen eines guten oder gelungenen Lebens zu. Darüber hinaus hatte und hat die utilitaristische Ethik in ihren unterschiedlichen Ausformulierungen vor allem auch im angelsächsischen Sprach- und Kulturraum⁷⁵¹ die Vorstellungen davon, wie man „gut“ lebt, nicht unbeeinflusst gelassen.

⁷⁴⁸ Eigentlich ist es nicht ganz korrekt, von *einer* utilitaristischen Theorie zu sprechen, da es mittlerweile im Grunde eine Vielzahl von Theorien mit unterschiedlichen Gedanken gibt, die sich zum Teil auch widersprechen. Ich beziehe mich hier auf eine Grundposition, die von den meisten Theorien geteilt wird.

⁷⁴⁹ Vgl. Otfried Höffe, *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung*, Freiburg/München 1971, S. 9: „Der Utilitarismus stellt sich in seiner theoretischen Beschäftigung mit ethisch richtigem Handeln nicht die *empirische* Frage, wie die Menschen sich in ethischen Situationen tatsächlich verhalten oder wie sie glauben, daß sie sich verhalten sollten. Er stellt sich auch nicht die *metaethische* Frage nach Bedeutung und Gebrauch ethischer Handlungsbegriffe. Sein Gegenstand ist vielmehr die *normativ-ethische* Frage, nach welchen Prinzipien die Menschen ethisch handeln sollten.“

⁷⁵⁰ Vgl. Sidney Pollard, *Der klassische Utilitarismus: Einflüsse, Entwicklungen, Folgen*. In: Ulrich Gähde und W.H. Schrader (Hrsg.), *Der klassische Utilitarismus: Einflüsse, Entwicklungen, Folgen*, Berlin 1992, S. 11f.: „Bentham geht es im Grunde [...] um die Effizienz, die sowohl im Sinne der Leistungsfähigkeit als auch der Wirtschaftlichkeit zu verstehen ist. Bentham wuchs auf in einer Zeit der wirtschaftlichen Erfolge [...] Der Kontrast zum korrupten, verschwenderischen und untüchtigen Staatswesen, einschließlich der Justiz, war offenkundig...“

⁷⁵¹ Vgl. z.B. John Plamenatz, *The English Utilitarians*, Oxford (3) 1966, S. 1f., u.v.a.

3.9.1.1 J. Bentham

Bentham entwickelte seine Theorie vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und politischen Situation Großbritanniens, die ungeachtet des durch die Industrielle Revolution hervorgerufenen wirtschaftlichen Aufschwungs als vollkommen unbefriedigend angesehen wurde.⁷⁵² Benthams primäres Ziel bestand darin, (de lege ferenda) einheitliche, überschaubare und relativ problemlos anwendbare Regeln zur Reform des Rechtssystems zu entwickeln.⁷⁵³

„Was vielen als der besondere Vorzug des angelsächsischen Rechtswesens erschien, das von den Richtern geschaffene Recht, verwarf Bentham mit konsequenter Vehemenz. Beim Recht sollte Gewissheit herrschen, Entscheidungen sollten nicht von dem Willen eines einzelnen abhängen. Sein ganzes Leben hielt er an dem fast kindisch anmutenden Glauben fest, dass sich jede Art von gesellschaftlicher Reform durchsetzen ließe, wenn man nur die richtigen Gesetze, die richtige Verfassung konstruiert hätte. Verbrechen wären letztlich die Schuld falscher Gesetze: Die Aufgabe des Philosophen sollte es sein, aufgrund seiner Erkenntnisse eine Gesetzesstruktur zu erdenken, unter der es keine Verbrechen und Vergehen mehr geben könne.“⁷⁵⁴

Dadurch, so glaubte Bentham, ließe sich eine Grundlage schaffen, auf der sich das Wohl sowohl der Gemeinschaft als auch des Einzelnen optimal entwickeln könne.

Gleichzeitig empfand er die Notwendigkeit, die Gesetzgebung auf eine Basis zu stellen, die ohne eine metaphysische Letztbegründung auskommt⁷⁵⁵ und den Ansprüchen der rapide an Einfluss gewinnenden Wissenschaften genüge.⁷⁵⁶ Bentham sieht diese Basis in der anthropologischen Beobachtung eines psychologischen Hedonismus gegeben, den auch schon Epikur als Begründung für seine Lehre vom guten Leben heranzieht: Es liegt in der Natur des Menschen, Freude zu suchen und Schmerz zu vermeiden, und diese Tatsache bildet die Grundlage allen menschlichen Handelns und Strebens:

„Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne.

⁷⁵² Vgl. S. Pollard, Utilitarismus, S.14f.: „Der Grundgedanke war der, die Missstände in der Verwaltung der politischen Struktur abzuschaffen. [...] Die Verwaltung und Verfassung waren in ihrer traditionellen Untauglichkeit weit hinter den gesellschaftlichen Ansprüchen eines industrialisierenden Landes zurückgeblieben und waren zum nicht mehr tragbaren öffentlichen Skandal ausgeartet.“

⁷⁵³ Vgl. auch Jonathan Glover (Hrsg.), Utilitarianism and Its Critics, New York 1990, S. 3 (Vorwort d. Hrsg.): „Bentham developed his utilitarian philosophy mainly in the context of thinking about the legal system.“

⁷⁵⁴ S. Pollard, Utilitarismus, S. 19

⁷⁵⁵ Vgl. Otfried Höffe (Hrsg.), Einführung in die utilitaristische Ethik, Tübingen (2) 1992, S. 14 (Einl. d. Hrsg.): „Der Utilitarismus kann in einer Zeit politisch und philosophisch wirksam werden, in der die Auskünfte der Religion, der Metaphysik oder einfach die der Tradition zu einem überindividuellen Sinnzusammenhang ihre generelle Anerkennung verlieren.“

⁷⁵⁶ Vgl. O. Höffe, Utilitaristische Ethik, S. 15

They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it.”⁷⁵⁷

Auch Bentham setzt voraus, dass diese - und nur diese - deskriptive (und nicht unumstrittene) Beschreibung der menschlichen Natur dazu geeignet ist, als normative Grundlage und Bewertungsmaßstab jeden menschlichen Handelns zu dienen. Aus dieser Grundannahme leitet Bentham dasjenige Prinzip ab, dessen vernunft- und gesetzesmäßige Anwendung allein das Glück aller garantiere: Das *Prinzip der Nützlichkeit* („*Principle of Utility*“)⁷⁵⁸ oder – wie Bentham es in einer später gemachten Anmerkung selbst ergänzt - das *Prinzip des größten Glücks* oder *der größten Glückseligkeit* („*greatest happiness or greatest felicity principle*“). Dieses Prinzip besagt, dass eine bestimmte Handlung dann zu befürworten bzw. abzulehnen ist, wenn das Glück („happiness“) - in einem später noch näher zu bestimmenden Sinne definiert - aller von der Handlung Betroffenen maximiert bzw. minimiert wird. Dabei kann es sich bei dieser Handlung entweder um die Handlung einer Einzelperson als auch die einer ganzen Gemeinschaft oder Gruppe handeln; die Folgen der Handlungen können ebenso entweder eine einzelne Person oder eine Gruppe/ Gemeinschaft betreffen. Da es Bentham jedoch in erster Linie um die Schaffung gesellschaftlicher Regeln geht, ist es primär das Glück der Gemeinschaft, dessen Maximierung er im Auge hat. Dieses bestimmt er durch eine einfache mathematische Formel:

„The community is a fictitious *body*, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its *members*. The interest of the community then is, what? - the sum of the interests of the several members who compose it.”⁷⁵⁹

Das Interesse der Gemeinschaft kann nur über die Interessen der Individuen bestimmt werden; und deren Interesse liegt eben darin, ihre Freude („*pleasure*“) zu steigern bzw. ihren Schmerz („*pain*“) zu mindern. Eine Handlung – oder eine Regel oder ein Gesetz - ist also dann zu befürworten, wenn bei der Betrachtung ihrer positiven und negativen Folgen für alle Betroffenen in der Endaufrechnung ein positives Ergebnis zu erwarten ist. „Befürworten“ heißt in diesem Fall nicht nur, dass eine Handlung erlaubt ist, sondern sogar, dass sie moralisch gut ist. Ein darüber hinaus gehendes Kriterium moralischer Korrektheit, das darüber entscheidet, ob eine Handlung (Regel/Gesetz) gut oder schlecht („*right or wrong*“) ist

⁷⁵⁷ J. Bentham, Of the Principle of Utility, S. 9, In: J. Glover, Utilitarianism, S. 9-14

⁷⁵⁸ Vgl. J. Bentham, Utility, S. 9f.

⁷⁵⁹ J. Bentham, Utility, S. 10

und ob ihr eine Handlungsaufforderung innewohnt („*one that ought to be done*“),⁷⁶⁰ gibt es nicht. - Ein weiteres Element des utilitaristischen Prinzips besteht darin, dass bei der Beurteilung einer Handlung nur ihre *Folgen* berücksichtigt werden, denn nur diese sind für das Glück relevant. Dadurch fallen alle anderen denkbaren Handlungsbegründungen wie Konventionen etc. fort.

Das Prinzip der Nützlichkeit bedarf laut Bentham keiner weiteren Begründung mehr, da es selbst Grundlage jedes weiteren Handlungsprinzips und somit Letztbegründung ist:

„Has the rectitude of this principle been ever formally contested? It should seem that it had, by those who have not known what they have been meaning. Is it susceptible of any direct proof? It should seem not: for what is used to proof every thing else, cannot itself be proved: a chain of proofs must have their commencement somewhere. To give such proof is as impossible as it is needless.“⁷⁶¹

Das Prinzip der Nützlichkeit, auf dem die utilitaristische Theorie Benthams aufgebaut ist, beinhaltet also die drei Elemente: 1. Konsequentialismus (indem nur die *Folgen* einer Handlung berücksichtigt werden), 2. Universalismus (es werden die Folgen für *alle* Betroffenen abgewogen),⁷⁶² 3. Hedonismus (die Maximierung des Glücks ist das oberste Ziel). Aus der Berücksichtigung dieser Elemente ergibt sich der *Nutzen* einer Handlung, welcher wiederum über ihren Wert entscheidet.

Damit dieses Prinzip in dem von Bentham beabsichtigten Sinne auf die praktische Bewertung einzelner Handlungen angewendet werden kann, ist es notwendig, den tatsächlichen Nutzen einer Handlung möglichst genau zu bestimmen. Das Verfahren, das Bentham dafür vorsieht, ist das des sogenannten „hedonistischen Kalküls“:

„Der Zweck des hK [hedonistischen Kalküls, d. Verf.] besteht darin, ein Verfahren zur Messung der Größe von Empfindungen anzugeben. Dies impliziert vom Anspruch her, den Grad des Angenehmseins von Empfindungen durch Zahlen ausdrücken zu können.“⁷⁶³

⁷⁶⁰ J. Bentham, *Utility*, S.11

⁷⁶¹ J. Bentham, *Utility*, S.11

⁷⁶² Köhler z.B. bestreitet zwar, dass Benthams Prinzip universalistisch sei; er diskutiert zwei mögliche Auslegungen des Utilitätsprinzips, die jedoch beide nicht-universalistisch sind (vgl. Wolfgang R. Köhler, *Zur Geschichte und Struktur der utilitaristischen Ethik*, Diss.phil. Frankfurt/M. 1979, S. 70). Da sich aber der Wert einer Handlung bei Bentham aus der Perspektive aller Betroffenen und nicht – wie z.B. bei den griechischen Philosophen – nur aus der Perspektive des Einzelnen darstellt, scheint mir die Verwendung des Begriffes „universalistisch“ vor allem in Abgrenzung gegen diese individualistischen Sichtweisen hier gerechtfertigt zu sein.

⁷⁶³ W. R. Köhler, *Struktur der utilitaristischen Ethik*, S. 104

Bentham glaubt, dass ein solches Verfahren tatsächlich möglich und anwendbar sei, indem nämlich die Folgen einer Handlung zunächst gemäß der vier Dimensionen Intensität, Dauer, Gewissheit oder Ungewissheit und Nähe oder Ferne und anschließend noch unter Berücksichtigung der Folgenträchtigkeit und der Reinheit für jedes einzelne Individuum bewertet werden.⁷⁶⁴ Aus der Summe dieser „individuellen Utilitäten“ aller Personen, die von der jeweiligen Handlung betroffen sind, gelangt man zur „kollektiven Utilität“⁷⁶⁵ einer Handlung. Und nur eine Handlung, deren Wert nach dieser Kalkulation einen positiven Nutzen aufweist, darf ausgeführt werden.

Obgleich für Bentham aufgrund seiner Intentionen die Beurteilung des kollektiven Handlungsnutzens klare Priorität hat, so lassen sich doch aus seinen Ausführungen meiner Meinung nach sowohl direkt als auch indirekt einige Schlüsse bezüglich seiner Vorstellung von einem gelungenen Leben ziehen. So ist ja auch das Glück („*happiness*“) des Einzelnen Ausgangs- und Endpunkt seiner Überlegungen: „It has been shown that the happiness of the individuals, of whom a community is composed, that is their pleasure and their security, is the end and the sole end which the legislator ought to have in view [...]“⁷⁶⁶

Unter Glück versteht er zunächst also Freude („*pleasure*“) bzw. Abwesenheit von Leid, was für ihn das gleiche ist, sowie Sicherheit.⁷⁶⁷ Freude bzw. Leid wiederum können aus vier Sanktionen – hier im Sinne von Motiven gemeint - entspringen: aus physischen, politischen, moralischen oder religiösen, wobei die Empfindungen aufgrund physischer Sanktionen gleichzeitig die Grundlage der anderen Formen bilden. Aufgrund dieser Bestimmung und unter Hinzunahme der bereits erwähnten Dimensionen lässt sich das Maß an Freude oder Leid errechnen, die ein Mensch aufgrund einer bestimmten Handlung erfährt.

Wenn nun andererseits die Maximierung des Glücks der einzige Maßstab für die Bewertung einer Handlung als „gut“ oder „schlecht“ ist, so impliziert die utilitaristische Theorie Benthams meiner Meinung nach gleichzeitig, dass zunächst das Leben eines Menschen desto besser ist, je mehr „Glück“ ein Mensch in seinem Leben erfährt.⁷⁶⁸ Dies ist auch deckungsgleich mit der Ausgangsthese, dass es das naturgegebene Ziel jeden menschlichen Strebens sei, das Glück zu maximieren, und auch Bentham selbst definiert „well-being“ als

⁷⁶⁴ Vgl. J. Bentham, Happiness as Pleasure and No Pain, In: J. Glover (Hrsg.), Utilitarianism, S. 41-47, S. 44f.

⁷⁶⁵ Zur genauen Formulierung der entsprechenden Formel s. W. R. Köhler, Utilitaristische Ethik, S. 106f. oder Rainer W. Trapp, Die Wertbasis des klassischen Utilitarismus, In: U. Gähde / W. H. Schrader (Hrsg.): Utilitarismus, S. 176.

⁷⁶⁶ J. Bentham, Happiness S. 41

⁷⁶⁷ Dass Bentham Sicherheit mit hinzuzählt, ist ein Aspekt, der meines Erachtens häufig übersehen wurde/wird!

⁷⁶⁸ Dies gilt allerdings nur in dem Fall, dass auch der Nutzen, den die Betroffenen für die Gemeinschaft haben, gleich hoch ist. Ansonsten muss das Leben desjenigen, der selbst wenig Nutzen hat, aber viel zum Nutzen der Gemeinschaft beigetragen hat, das bessere sein, da Bentham am Ende den kollektiven Nutzen dem individuellen voranstellt.

„enjoyment of the several distinguishable pleasures and exemption from the several distinguishable pains.“⁷⁶⁹

Einige zentrale Kritikpunkte an Benthams Theorie sind dabei meines Erachtens auch vor dem Hintergrund der Frage nach einem gelungenen Leben relevant. Wenn das gute Leben für den Einzelnen tatsächlich nur darin bestünde, sein eigenes Wohl zu fördern, würde dies einem ethischen Egoismus das Wort reden. Dem gegenüber steht allerdings der universalistische Charakter der utilitaristischen Theorie insofern, als die Folgen einer Handlung für *alle* Betroffenen berücksichtigt werden müssen:

“[...] the range component in classical utilitarianism covers all persons affected by the act, and it covers them equally, to the degree that they are affected. [...] the only major difference between ethical egoism and classical utilitarianism is that the egoist is concerned with maximising utility in his own case, and only consequences that affect him bear upon the rightness and wrongness of acts.“⁷⁷⁰

Dennoch entsteht hier für den Einzelnen, der sich fragt, wie er auf der Grundlage der utilitaristischen Theorie sein Leben „gut“ gestalten soll, ein klares Problem. Einerseits müsste er natürlich bei jeder Handlung oder Handlungsunterlassung abwägen, ob sie das Gemeinwohl fördert oder nicht. Tut sie es, so muss er sie durchführen. Ein gutes Leben – so müsste man wohl folgern – bestünde also darin, so viel wie möglich zur Maximierung des kollektiven Glücks beizutragen. Dies birgt natürlich an sich schon eine Reihe von kaum zu überwindenden funktionalen Schwierigkeiten wie die Unmöglichkeit, tatsächlich das Interesse aller Betroffenen zu kennen, die Frage der interpersonalen Vergleichbarkeit von personalen Nutzengrößen usw. Darüber hinaus gerät das Individuum zwangsläufig früher oder später in einen Interessenskonflikt: Dann nämlich, wenn es das eigene Glück begrenzen muss, um das Gesamtglück zu fördern. Und dies kann die utilitaristische Theorie nicht widerspruchsfrei fordern, denn das Interesse des Einzelnen – der psychologische Egoismus – ist schließlich die Grundlage, auf der sie beruht. Wird er aufgegeben, fällt auch die Bewertungsgrundlage für das Gemeinwohl weg.⁷⁷¹ Selbst wenn man die Theorie so auslegt, dass der Einzelne zunächst überlegt, was in seinem eigenen Interesse liegt, als nächstes überlegt, inwieweit das Interesse der anderen Betroffenen gefördert oder eingeschränkt wird, und letztendlich zu dem Schluss kommt, eine bestimmte Handlung zu unterlassen, auch wenn sie ihm Vorteil bringt: Würde er

⁷⁶⁹ J. Bentham, *Deontology*, Oxford 1983, S. 125, zitiert nach: Wolfgang H. Schrader, Überlegungen zum Utilitätsprinzip in der *moral-sense*-Theorie und bei Bentham, In: U.Gähde/ders.: *Utilitarismus*, S. 287

⁷⁷⁰ R.G. Frey, *Utilitarianism and Persons*, In: ders. (Hrsg.), *Utility and Rights*, Oxford 1985, S.5

⁷⁷¹ Der psychologische Egoismus sollte demnach in der Theorie des normativen Utilitarismus nicht überbewertet werden.

dann nicht altruistisch und somit nicht mehr seiner Natur entsprechend handeln? Und wenn er seiner Natur entsprechend handelt: Warum sollte er das Interesse der anderen überhaupt berücksichtigen?

Ein weiterer bedeutender Kritikpunkt ist die Tatsache, dass Bentham im Rahmen seiner Theorie nichts darüber sagen kann, dass bestimmte Formen von Freude beispielsweise unerwünscht sind, da es keine Handlungen gibt, die per se abzulehnen (oder eben auch zu befürworten) sind; es gibt nichts, was intrinsisch gut bzw. schlecht ist. Dies führt zu einigen merkwürdigen und möglicherweise ungewollten Konsequenzen. So stellt sich z.B. die Frage, ob es jemandem erlaubt werden muss, jemand anderen zu quälen, wenn der Lustgewinn des einen den Schmerz des anderen überwiegt. Hier muss entschieden werden, ob diese Schlussfolgerung in Kauf genommen werden soll. Unter dem Gesichtspunkt des gelungenen Lebens scheint aber eine Lebensführung, die solche Handlungsweisen beinhaltet, mit der utilitaristischen Theorie, wie sie hier formuliert wird, durchaus vereinbar zu sein. Einen weiteren Aspekt greift die Kritik auf, die Nozick anhand seiner „Erlebnismaschine“ formuliert:⁷⁷² Nach der utilitaristischen Theorie müsste das Leben des Menschen in der Maschine bei maximalem Lustgewinn in jeder Hinsicht als gelungen bezeichnet werden - und doch haben wir oder einige von uns den intuitiven Eindruck, dass wir uns unter einem „gelungenen Leben“ etwas anderes vorstellen.

3.9.1.2 J.S. Mill

Einigen dieser Probleme versucht John Stuart Mill in seinen Erläuterungen zum Utilitarismus zu begegnen. Grundlage seiner Ausführungen ist – wie bei Bentham – die Annahme, dass Glück das erste Grundprinzip und somit auch Endziel des menschlichen Strebens ist. Diese Annahme braucht nicht weiter bewiesen zu werden, denn sie ergibt sich aus der empirischen Beobachtung, aus der alleine sich verlässliche Aussagen über die Welt ableiten lassen.⁷⁷³ Als Endziel menschlichen Handelns bedarf das Streben nach Glück keiner weiteren Begründung:

„It has already been remarked that questions of ultimate ends do not admit of proof, in the ordinary acceptance of the term. To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles [...] Questions about ends are, in other words, questions what things are desirable. The utilitarian doctrine is, that

⁷⁷² Vgl. Robert Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, New York 1974, Kap. 3.

⁷⁷³ Mit dieser Ableitung aus empirischen Tatsachen versucht Mill natürlich, entgegen seiner Ausgangsthese doch einen Beweis zu geben, der z.B. von Moore auf das Entschiedenste angegriffen wurde.

happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being only desirable as means to that end.”⁷⁷⁴

“*Happiness*” (Glück) definiert Mill wie Bentham als Anwesenheit von Freude und Abwesenheit von Leid. Andererseits stellt er fest, dass es durchaus Menschen gibt, die Güter erstreben, die sich zunächst nicht unter dem Begriff „Glück“ fassen lassen, wie z.B. Tugend oder auch Reichtum. Bedeutet dies jedoch, dass es Güter gibt, die unabhängig von ihrem Glücksgehalt erstrebenswert sind und einen intrinsischen Wert haben? Mill verneint dies mit dem Argument, dass auch der Wert dieser Güter letzten Endes nur aus dem menschlichen Glücksstreben erwächst und sie somit nicht nur Mittel zum Erreichen des Glücks, sondern auch Teil des Endzweckes Glück geworden sind.⁷⁷⁵ Als Beweis dafür sieht Mill die Tatsache an, dass die Tugend nicht erstrebt würde, wenn ihre Ausübung im Ganzen gesehen nicht einen Lustgewinn beinhalte, bzw. ihre Nichtausübung Schmerz verursache. Auch Handlungen, die auf den ersten Blick selbstlos scheinen, sind demnach Ausdruck eines psychologischen Egoismus und Hedonismus:

„Those who desire virtue for its own sake, desire it either because the consciousness of it is a pleasure, or the consciousness of being without it is a pain. [...] If one of these gave him no pleasure, and the other no pain, he would not love or desire virtue...”⁷⁷⁶

Das gleiche Prinzip gilt für die anderen Güter, die von Menschen erstrebt werden, wie Macht oder Reichtum. So sei ja auch beispielsweise völlig klar, dass niemand den Besitz von Geld an sich anstreben würde, wenn er sich dadurch nicht Freude verschaffen könne; Geld besitzt ebenso wenig wie alle anderen Güter einen intrinsischen Wert.

Die Tugend unterscheidet sich jedoch in einer zentralen Hinsicht von allen anderen Gütern, nach denen die Menschen zur Erlangung ihres Glückes streben: Grundsätzlich ist jedes Gut für den Einzelnen im Rahmen der utilitaristischen Ethik erstrebenswert, solange das Streben danach bzw. seine Erlangung nicht das allgemeine Wohl beeinträchtigt. Menschen, die sich tugendhaft verhalten, tragen jedoch *immer* zum allgemeinen Wohl bei, so dass das Streben nach Tugend ein an sich und ohne Einschränkung zu förderndes Gut ist:

⁷⁷⁴ John S. Mill, *Utilitarianism*, In: Max Lerner (Hrsg.), *Essential Works of John Stuart Mill*, New York 1965, S. 220

⁷⁷⁵ Vgl. J.S. Mill, *Utilitarianism*, S. 222.: „The principle of utility does not mean, that any given pleasure [...] is to be looked upon as means to a collective something termed happiness, and to be desired on that account. They are desired and desirable in and for themselves; besides being means, they are a part of the end. Virtue, according to the utilitarian doctrine, is not naturally and originally part of the end, but it is capable of becoming so; and in those who love it disinterestedly it has become so, and is desired and cherished, not as a means to happiness, but as a part of their happiness.”

⁷⁷⁶ J.S. Mill, *Utilitarianism*, S. 224

„And consequently, the utilitarian standard, while it tolerates and approves those other acquired desires, up to the point beyond which they would be more injurious to the general happiness than promotive of it, enjoins and requires the cultivation of the love of virtue up to the greatest strength possible, as being above all things important to the general happiness.“⁷⁷⁷

Was bedeutet dies nun für das gute Leben des Einzelnen? Mill macht hier genauere Angaben als Bentham: Das gute Leben besteht demnach für das Individuum zunächst darin, sein Glück in jeder Hinsicht soweit zu maximieren, wie es dem allgemeinen Wohl nicht abträglich ist. Dabei muss es versuchen, die eigenen Interessen und die Interessen der anderen völlig objektiv gegeneinander abzuwägen:

„I must again repeat [...] that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct is not the agent's own happiness, but that of all concerned. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator.“⁷⁷⁸

Ein tugendhaftes⁷⁷⁹ Leben zu führen, ist darüber hinaus für das allgemeine Wohl generell so vorteilhaft, dass es unter allen Umständen angestrebt werden soll. Aber liegt dies auch im Einzelfall immer tatsächlich im Interesse des Individuums? Hier erkennt Mill selbst, dass dies nicht unbedingt der Fall sein muss:

„[...] if it possibly be doubted whether a noble character is always the happier for its nobleness, there can be no doubt that it makes other people happier, and that the world in general is immensely a gainer by it.“⁷⁸⁰

Die Schwierigkeit, die Benthams Theorie birgt, kann jedoch auch Mill nicht aus dem Weg räumen: Für das Glück der Menge sind Verhaltensdispositionen vorteilhaft, die den Interessen des einzelnen Individuums entgegen laufen können. Mill versucht jedoch auf mehreren Wegen, diese Schwierigkeiten auszuräumen. Zunächst, so fordert er, müssen die Gesetze und gesellschaftlichen Institutionen so geschaffen werden, dass das Interesse des Individuums mit dem Interesse der Gesamtheit so deckungsgleich wie möglich wird:

⁷⁷⁷ J.S. Mill, *Utilitarianism*, S.223f.

⁷⁷⁸ J.S. Mill, *Utilitarianism*, S.204

⁷⁷⁹ Mill definiert seinen Tugendbegriff hier nicht näher; seinen Ausführungen ist jedoch zu entnehmen, dass er darunter ein von der Gemeinschaft positiv bewertetes Verhalten versteht, das bestimmten Regeln folgt, deren Relevanz nicht in jedem Fall abgewogen wird. Diese Verhaltensregeln werden befolgt, weil sie tugendhaftes Verhalten kennzeichnen, auch wenn sie gegen das rationale Eigeninteresse des Individuums verstoßen.

⁷⁸⁰ J.S. Mill, *Utilitarianism*, S.198

„To do as you would be done by, and to love your neighbour as yourself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality. As the means of making the nearest approach to this ideal, utility would enjoin first, that laws and social arrangements should place the happiness, or [...] the interest, of every individual, as nearly as possible in harmony with the interest of the whole...“⁷⁸¹

Grundlage dieser Interessenharmonie sei das jedem Menschen innewohnende Verlangen, in Übereinstimmung mit seinen Mitmenschen zu leben. Hiermit setzt er meines Erachtens eine nicht unproblematische und wahrscheinlich zu optimistische anthropologische Prämisse.⁷⁸²

Diese anthropologische Prämisse dient dabei gleichzeitig als Begründung für die Forderung, gesellschaftliche Institutionen primär so zu gestalten, dass sie die Handlungsfreiheit der Individuen nur dann einschränken, wenn *negative* Folgen für die Allgemeinheit zu erwarten sind. Mit Hilfe gesellschaftlicher Institutionen Handlungen zu erzwingen, die das Wohl der Allgemeinheit fördern, sei hingegen nicht erforderlich.⁷⁸³

Als weitere Maßnahmen und Mittel, die Menschen zur Verfolgung des allgemeinen Wohls aus angenommenem Eigeninteresse zu bringen, nennt er Erziehung und Konventionen bzw. die öffentliche Meinung:

„...[...] education and opinion, which have so vast a power over human character, should so use that power as to establish in the mind of every individual an indissoluble association between his own happiness and the good of the whole; especially between his own happiness and the practice of such modes of conduct, negative and positive, as regard for the universal happiness prescribes; so that not only he may be unable to conceive the possibility of happiness to himself, consistently with conduct opposed to the general good, but also that a direct impulse to promote the general good may be in every individual one of the habitual motives of action...“⁷⁸⁴

⁷⁸¹ J. S. Mill, *Utilitarianism*, S.204. Die Idee erinnert an die Vorstellung der „unsichtbaren Hand“ von Adam Smith.

⁷⁸² Vgl. z.B. M. Lerner (Hrsg.), John Stuart Mill, Einleitung des Herausgebers S. xxv: „[...] what will keep men in the path of their right conduct? [...] Mill answers that 'this firm foundation is that of the social feelings of mankind; the desire to be in unity with our fellow-creatures, which is already a powerful principle in human nature, and happily one of those which tend to become stronger.' But alas, the experience with the totalitarians has shown us that this 'desire to be in unity with our fellow-creatures' can lead to a mystique of submission, and in mass democracies it leads to a mystique of conformity.“

⁷⁸³ Vgl. z.B. Jonathan Riley, *Liberal Utilitarianism. Social choice theory and J.S.Mill's Philosophy*, Cambridge 1988, S. 173: “Mill asserts that society should *consider* interfering with any person's other-regarding actions [...] It seems mild to assert, however, that society should not interfere with *beneficial* other-regarding actions [...] Instead, society should only interfere with *harmful* other-regarding actions (and inactions) to promote the general utility“. Quinton betont ebenfalls, dass Mill das utilitaristische Prinzip in der Praxis der gesellschaftlichen Vorschriften vor allem in dieser „negativen“ Hinsicht angewendet sehen will (vgl. Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, London (2) 1989, S. 46f.)

⁷⁸⁴ J.S. Mill, *Utilitarianism*, S. 204

Mit dieser Forderung begegnet Mill auch einem weiteren Einwand, der gegen das utilitaristische Prinzip, wie Bentham es formuliert, vorgebracht wird: Wie soll der Einzelne in jeder Entscheidungssituation in der Lage sein, tatsächlich die Interessen aller Betroffenen adäquat zu berücksichtigen? – Mill argumentiert, wenn eine Gesellschaft oder sogar die gesamte Menschheit⁷⁸⁵ auf das Ziel der Maximierung des Gemeinwohls ausgerichtet sei und jedes Mitglied der Gesellschaft in diesem Sinne erzogen wurde, wäre das allgemeine Wohl automatisch die Grundlage jeder Handlung. So wird die Entscheidung für die „richtige“ Handlung mehr oder weniger instinktiv ohne lange Überlegung in den meisten Fällen im Sinne des utilitaristischen Prinzips ausfallen.⁷⁸⁶

Ganz ausführlich setzt sich Mill mit einem weiteren Kritikpunkt an Benthams Theorie auseinander: Dieser hatte in seinem hedonistischen Kalkül einige Faktoren zur Berechnung der Freude aufgezählt, dabei jedoch keinen Unterschied gemacht zwischen verschiedenen *Arten* von Freude. Dies hat dem Utilitarismus – wohl nicht völlig unbegründet⁷⁸⁷ – den Vorwurf einer „Pig’s Philosophy“⁷⁸⁸ eingebracht: Wenn Lustmaximierung das Lebensziel sei, dann unterschieden die Menschen sich nicht von Schweinen, so der Vorwurf an alle Theorien, die auf dem hedonistischen Prinzip beruhen. Wer dies jedoch annehme, so Mill, der gehe selbst von falschen Prämissen aus:

„Human beings have faculties more elevated than the animal appetites, and, when once made conscious of them, do not regard anything as happiness which does not include their gratification [...] there is no Known Epicurean theory of life which does not assign to the pleasures of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments, a much higher value as pleasures than to those of mere sensation.“⁷⁸⁹

Allerdings könnte man hedonistischen Theorien vorhalten, dass sie den Vorzug dieser Arten von Freuden rein quantitativ z.B. über längere Dauer, geringere Kosten etc. begründet hätten und keine qualitativen Unterschiede trafen. Mill führt daher den Begriff des *qualitativen Hedonismus* ein: Unabhängig von quantitativen Aspekten könne auch die Qualität einer Lust

⁷⁸⁵ Mill nennt das utilitaristische Prinzip dann auch „*religion of humanity*“, vgl. ders., *Essay on Religion*, In: J.M. Robson (Hrsg.), *Collected Works*, Bd. X, Toronto 1969, S. 422: „To call these sentiments by the name morality, exclusively of another title, is claiming too little for them. They are a real religion; of which, as of other religions, outward good works [...] are only a part, and are indeed rather the fruits of the religion than the religion itself.“

⁷⁸⁶ Vgl. auch A. Quinton, *Utilitarian Ethics*, S. 47. – Diese Aussage ist übrigens auch ein Hinweis darauf, dass Mills Theorie eher als *Regel*- denn als *Handlungs*utilitarismus aufzufassen ist.

⁷⁸⁷ Vgl. O. Höffe, *Utilitaristische Ethik*, S.22: „In der Tat: Nach Benthams berühmt-provokatorischem Aphorismus 'quantity of pleasure being equal, pushpin [...] is as good as poetry' zählen die qualitativen Unterschiede zwischen den verschiedenen Anlässen und Arten von Freude nicht als solche.“

⁷⁸⁸ Vgl. J.S. Mill, *Utilitarianism*, S. 194f.

⁷⁸⁹ J.S. Mill, *Utilitarianism*, S. 195

bewertet werden. Dies sei nämlich die Art von Freude, der die meisten Menschen im Vergleichsfall den Vorzug geben würden:

„Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure.“⁷⁹⁰

Und da es keinen intelligenten Menschen gäbe, der freiwillig die Freuden, die aus seinen „höheren“ Fähigkeiten resultierten, mit den „niederen“ der Tiere tauschen würde, sei es völlig klar, dass diese Freuden auch qualitativ höher zu bewerten sind. - Häufig wird auf der Grundlage der utilitaristischen Theorie argumentiert, dass jemand, der niedrigere Ansprüche hat, viel schneller glücklich sei, und dass sein Leben nach utilitaristischen Vorstellungen als gelungener oder besser bezeichnet werden müsse als das Leben desjenigen, der höhere Ziele im Leben hat; diese können oft nicht so leicht erfüllt werden. Diesen Einwand weist Mill jedoch zurück, denn welche Freuden wirklich ein besseres Leben ausmachten, könne nur der beurteilen, der beide Arten von Freude kennt:

„It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their side of the question.“⁷⁹¹

Der Utilitarismus, wie Mill ihn formuliert, ergänzt bzw. modifiziert die Theorie Benthams in weiteren auch für die Frage nach dem guten Leben wichtigen Punkten. Ausgangsbasis ist zwar wie bei Bentham die Forderung nach dem allgemeinen Glück als Handlungsmaxime. Mill versucht jedoch stärker darauf abzielen, inwieweit der Einzelne tatsächlich dazu gebracht werden kann oder soll, dies als Grundlage seines Handelns zu wählen. Auch ist es Mill sehr wichtig zu zeigen, warum jemand, der nach „höheren“ Zielen – und dies sind vor allem die geistigen - strebt, ein besseres Leben führt als jemand, der sich mit „niedrigeren“ Freuden zufrieden gibt. Diese beiden Ziele ergänzen sich nach Riley ideal:

„Mill’s utilitarianism is [...] at once an intensely personal doctrine which urges the individual to cultivate a ‚craving for higher things‘ in order to improve himself; and a practical public doctrine which compels the individual to acquire moral feelings in order to protect society. The private and the public are harmonized in this remarkable philosophy because the moral feelings are acquired in the process of self-improvement.[...]“

⁷⁹⁰ J.S. Mill, Utilitarianism, S.196

⁷⁹¹ J.S. Mill, Utilitarianism, S. 197

This ideal harmony between self-improvement (presupposing liberty of self-regarding actions) and social stability (presupposing right other-regarding actions) is what is connoted by utility in the largest sense.“⁷⁹²

3.9.1.3 Varianten der utilitaristischen Theorie

Selbst wenn man Mills Prämissen zunächst einmal teilt, ist auch sein Ansatz mit einigen Problemen behaftet. So wird dem Utilitarismus z.B. vorgeworfen, dass er die Einhaltung bestimmter, gesellschaftlich wünschenswerter Verhaltensweisen nicht in jedem Fall begründen kann. So kann es in Einzelfällen für das allgemeine Wohl vorteilhaft sein, einen Unschuldigen zu bestrafen, um größeren Schaden von der Gemeinschaft abzuwenden (drohende Lynchjustiz etc.). Eine derartige Auslegung des utilitaristischen Prinzips würde unseren moralischen Intuitionen eklatant widersprechen. Diese Problematik wurde durch eine Neu- oder Weiterformulierung der zugrundeliegenden Ideen zum Teil aus dem Weg geräumt: Urmson versucht, in seiner Auseinandersetzung mit den Ideen Mills zu beweisen, dass der Utilitarismus nicht auf Einzelfälle anzuwenden sei, sondern auf Gesetze und Verhaltensregeln.⁷⁹³ Er führt die Unterscheidung zwischen Handlungs- und Regelutilitarismus ein und kann durch die Befürwortung des Regelutilitarismus als anzuwendendes Prinzip einige – wenn auch nicht alle – folgenschwere Widersprüche zwischen utilitaristischer Ethik und moralischen Intuitionen auflösen.

Im Hinblick auf die Frage nach dem gelungenen Leben bleiben jedoch einige Probleme bestehen. So sind im Rahmen der utilitaristischen Ethik Fälle denkbar, in denen das Interesse der Allgemeinheit so eklatant dem Interesse des Individuums entgegensteht, dass grundlegende Rechte verletzt würden, handelte man zum größtmöglichen Nutzen aller. Dies wäre mit der Vorstellung eines „gelungenen Lebens“ des Einzelnen sicherlich in keiner Weise mehr vereinbar. Eine utilitaristische Konzeption ohne die Grundlage der Sicherung bestimmter Persönlichkeitsrechte hätte möglicherweise Schwierigkeiten zu begründen, warum meine Gesundheit oder sogar mein Leben⁷⁹⁴ nicht geopfert werden darf, um die Gesundheit vieler anderer Personen sicher zu stellen, womit der Gesamtnutzen gesteigert würde.⁷⁹⁵

⁷⁹² J. Riley, *Liberal utilitarianism*, S. 233

⁷⁹³ Vgl. James O. Urmson, *The Interpretation of the Moral Philosophy of J. St. Mill*, In: *Philosophy Quarterly* 3 (1953), S.33-39

⁷⁹⁴ Vgl. John Harris, *The Survival Lottery*, In: J. Glover (Hg.), „*Utilitarianism and Its Critics*“, New York 1990, S. 123-130

⁷⁹⁵ Bedenken dieser Art führten z.B. zur Forderung von Rawls, dass utilitaristische Positionen ohne Zusatzbedingungen von Fairness zu unhaltbaren Zuständen führen, vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. (15) 2006. Allerdings kann man meines Erachtens auch im utilitaristischen Kontext

Besonders unsere intuitiven Vorstellungen von „Gerechtigkeit“ scheinen durch das utilitaristische Prinzip nicht begründbar zu sein oder diesem sogar zu widersprechen: so kann die Unterdrückung von Minderheiten unter Umständen unter utilitaristischen Gesichtspunkten zu rechtfertigen sein.⁷⁹⁶

Ein weiterer Kritikpunkt an der utilitaristischen Theorie betrifft auch die Problematik des gelungenen Lebens des Einzelnen. So lässt sich der Nutzen vieler Handlungen überhaupt nicht genau bestimmen. Zudem ist fraglich, ob Nutzen sich sowohl auf inter- als auch auf intrapersonaler Ebene gegeneinander aufrechnen lassen. Dies gilt vor allem für Fälle, in denen Handlungsentscheidungen weit in die Zukunft reichende Konsequenzen haben. – Allerdings wenden wir gerade bei Entscheidungen, die unsere eigene Lebensplanung betreffen, oft utilitaristische Prinzipien an: Wenn ich diesen Job wähle, so habe ich einen viel längeren Weg zur Arbeit, dafür macht er mir mehr Spaß, und ich habe keine Wechselschichten; wenn ich dagegen jenen Job annehme, kann ich mit dem Fahrrad zur Arbeit fahren, aber dafür habe ich auch Nachtschichten usw. Wenn jemand bei persönlichen Entscheidungen eklatant gegen die offen liegenden Nutzenabwägungen zu verstoßen scheint, sind wir in der Tat dazu geneigt, ihn als irrational zu bezeichnen; vielleicht sind wir aber nur nicht in der Lage, die mit bestimmten Handlungen verbundenen Lust- bzw. Schmerzerwartungen anderer Personen adäquat einzuschätzen.

Für das Individuum, das versuchen würde, sein Leben an utilitaristischen Prinzipien auszurichten, stellen sich meines Erachtens einige zusätzliche Probleme, die eine utilitaristische Vorstellung von einem guten individuellen Leben betreffen: Besagen die Regeln des Utilitarismus, dass jeder sein eigenes Glück verfolgen darf oder muss, solange er den Gesamtnutzen nicht beeinträchtigt? Dies würde bedeuten, dass jeder sich individuelle, von den anderen Individuen unabhängige Ziele im Leben setzt, die er/sie unter den oben vorgegebenen Prämissen verfolgt. Oder sind die Regeln so auszulegen, dass jeder sich bemühen muss, so viel wie möglich zum Gesamtnutzen beizutragen? Dies würde bedeuten, dass jeder sich bemühen sollte, zusätzlich das Glück der anderen zu maximieren. Besonders relevant ist hier die Frage, ob der Utilitarismus lediglich fordert, bestimmte Handlungen, die dem Gemeinwohl abträglich sind, zu unterlassen, oder ob er so zu verstehen ist, dass jeder

unter Anwendung des Regelutilitarismus argumentieren, dass es fraglich ist, ob eine solche Regel, die schwerwiegende Eingriffe in die Persönlichkeitsrechte von Individuen gestattet, tatsächlich dem Gemeinwohl förderlich ist. Denkbar wäre, dass alle Einwohner eines Staates, der solche Regeln zulässt, beständig in so großer Unsicherheit und Angst lebten oder sogar diesen Staat verlassen würden, so dass das Gesamtwohl deutlich gemindert würde. Auch Rawls fordert ein zugrundeliegendes vertragstheoretisches Konstrukt, bei dem die Einwohner unter dem „Schleier des Nichtwissens“ bestimmten Regeln zustimmen müssten.

⁷⁹⁶ Mit dem Verhältnis von Utilitarismus und Gerechtigkeit beschäftigt sich u.a. Lyons, vgl. David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford 1965

alles in seiner Macht Stehende tun sollte, um das Gemeinwohl zu steigern. Zu klären wäre zudem, ob ich eine bestimmte Wohltat mir selbst oder jemand anderem zukommen lassen soll; vom Standpunkt des Gesamtnutzens gesehen, dürfte dies keinen Unterschied machen.⁷⁹⁷

3.10 Der Utilitarismus und das gute Leben im Alter

3.10.1 Aussagen über das Alter

Vom utilitaristischen Standpunkt aus gesehen, sind zwei Aspekte im Zusammenhang mit dem Thema „Leben im Alter“ besonders beachtenswert: Zum einen beschäftigt er sich mit der Frage des „Lebenswertes“, die im Alter unter Umständen besonders aktuell wird. Zum anderen geht es um Fragen der Verteilung öffentlicher Güter, wenn diese nur begrenzt zur Verfügung stehen. Hier kommt dem Alter auf der Grundlage utilitaristischer Kriterien besondere Bedeutung zu.

Ein utilitaristischer Standpunkt zur Frage des Lebens im Alter wird im allgemeinen P. Singer zugeschrieben, wenngleich seine Thesen meines Erachtens nicht mit rein utilitaristischen Argumenten begründet sind, sondern auf der Grundlage von darüber hinaus gehenden Prämissen und Begriffsbestimmungen formuliert werden, z.B. zum Begriff der Person. Meines Erachtens können sie nicht unabhängig von diesen beurteilt werden, d.h., eine Zustimmung oder Ablehnung seiner Thesen kann nur auf der Basis der Anerkennung seiner grundlegenden philosophischen Konzepte erfolgen und darf sich nicht allein auf die utilitaristische Ethik gründen.

Vereinfacht gesprochen, stellt Singer fest, dass dem Menschen in der Regel aufgrund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung bestimmte Rechte zugestanden werden, die z.B. Tieren nicht zukommen. Eines dieser Rechte ist das Verbot der Tötung menschlichen Lebens. Nach Singer sollte jedoch überdacht werden, ob die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch tatsächlich automatisch zur Erlangung dieser Rechte führen sollte oder ob diese nur *Personen* zugestanden werden sollen. Personen sind nach seiner Auffassung Menschen, die über bestimmte Fähigkeiten wie Rationalität, Selbstbewusstsein und Autonomie verfügen bzw. die Möglichkeit zu deren Entwicklung in sich tragen. Menschen, die nicht über diese Fähigkeiten verfügen, sind auch nicht in der Lage, zum Wohl der Gemeinschaft beizutragen, sondern belasten diese vielmehr in hohem Maße. Gleichzeitig geht der utilitaristische Standpunkt

⁷⁹⁷ Wobei sich diese Feststellung nicht so ohne weiteres treffen lässt; so kann die dem Dritten gegenüber erteilte Wohltat zusätzlichen Nutzen oder Schaden bringen, indem ich mich z.B. freue, eine Wohltat begangen zu haben, oder sehr traurig bin, dass ich selber nicht in den Genuss dieser Wohltat gekommen bin...

davon aus, dass das Leben eines solchen Menschen auch für den Betroffenen selbst mehr Leid als Freude beinhaltet und deswegen nicht lebenswert ist. Als Beispiele werden Schwerstbehinderte sowie alte Menschen mit entsprechenden Beeinträchtigungen genannt. Es schließt sich die Frage nach der Beendigung solchen Lebens an.⁷⁹⁸

Bei der Verteilung von Gütern in Situationen von Ressourcenknappheit spielt das Alter als Verteilungskriterium in vielen Fällen bereits eine entscheidende Rolle: dies ist am Beispiel der Verteilung begrenzter medizinischer Güter (z.B. Lebendorgane) zu veranschaulichen. Nach dem Nutzensummenprinzip wird hier der jüngere Mensch gegenüber dem Älteren vorrangig behandelt, da man aufgrund seiner noch längeren zu erwartenden Lebenszeit davon ausgeht, dass das betreffende Organ bei einem jüngeren Menschen einen größeren Nutzen bringen wird als bei einem älteren.

3.10.2 Der Umgang mit schwierigen Lebensphasen

Schwierige Lebensphasen beeinträchtigen den Menschen gemäß dem utilitaristischen Standpunkt in dem Maße, in dem sie die Lust oder Freude des Betreffenden mindern bzw. ihm Leid zufügen. Die utilitaristische Theorie muss wiederum sowohl das Individuum als auch die Gemeinschaft berücksichtigen: Eine Beeinträchtigung des individuellen Nutzens einer Person beeinträchtigt gleichzeitig den Gesamtnutzen der Gemeinschaft, so dass es in deren Interesse liegen muss, diese Beeinträchtigung aufzuheben, sofern dies ohne einen größeren Nutzenverlust für die Gesellschaft machbar ist. Auch das Individuum muss der utilitaristischen Theorie zufolge bemüht sein, jegliche Minderung seiner Freude zu vermeiden bzw. schnellstmöglich abzustellen. – In diesem Punkt unterscheidet sich die utilitaristische Theorie grundlegend von der epikureischen: Beide begründen zwar ihren Ansatz auf der „Natur des Menschen“, gemäß der man Leid meiden und Freude sucht. Epikur fordert dies jedoch nur bis zu dem Punkt, an dem das Leid aufhört, wogegen es der utilitaristischen Ethik gemäß kein „zuviel“ an Freude geben kann; der Nutzen steigt vielmehr proportional zur Freude an.

⁷⁹⁸ Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart (2) 1994, bzw. ders. (Hrsg.), *Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit*, Frankfurt/M./Berlin 1988

3.10.3 Ableitungen aus der utilitaristischen Theorie im Hinblick auf ein „gelungenes Leben im Alter“

Die Antwort der utilitaristischen Theorie auf die Frage nach dem gelungenen Leben im Alter scheint zumindest vom gesellschaftlichen Standpunkt aus gesehen einfach zu sein: kann der jeweilige Mensch auch im Alter noch zum Gesamtnutzen der Gesellschaft beitragen, so ist sein Leben gelungen. Für das Individuum bedeutet die utilitaristische Sichtweise, je mehr Freude es im Alter noch hat, desto gelungener ist auch sein Leben. Bei näherer Betrachtung fallen jedoch einige Probleme ins Auge: muss die Gesellschaft die Sorge für den alten Menschen ablehnen, wenn er nichts mehr zum Gesamtnutzen beitragen kann, oder wird z.B. der Nutzen, den er vorher der Gesellschaft geleistet hat, zunächst verrechnet? Hört die gesellschaftliche Fürsorge auf, wenn der vom Betreffenden „gesammelte“ Nutzen aufgebraucht ist? Und inwieweit wird die Lebensqualität bzw. Freude, die der alte Mensch empfindet, in die Rechnung mit einbezogen? Hier stellen sich offensichtlich die bereits diskutierten Fragen der (Un)Möglichkeit des Vergleichs verschiedener Nutzenwerte.

Für das Individuum stellt sich die Frage, an welchem Punkt sein Leben nicht mehr als „gut“ zu bezeichnen wäre: trifft dies bereits dann ein, wenn es Einbußen an Fähigkeiten und damit evtl. an Lebensqualität gegenüber früheren Zeiten hat? Oder erst dann, wenn es mehr Leid als Freude empfindet (wobei auch hier das oben genannte Problem der Verrechenbarkeit von Lust- und Unlustempfindungen relevant wird)? Darüber hinaus stellt sich die Frage, welcher Zeitraum für die Aufrechnung der jeweiligen Empfindungen gewählt wird: betrachtet man jeweils einen Tag, eine Woche, ein Jahr, die Lebensphase des Alters oder das gesamte Leben? Alle diese Fragen müssten meines Erachtens zunächst beantwortet werden, bevor auf utilitaristischer Grundlage entschieden werden kann, ob ein gutes Leben im Alter möglich ist.⁷⁹⁹

3.10.4 Vergleich der Ableitungen mit den Äußerungen über das Alter

Wie bereits gesagt, muss sich eine utilitaristische Theorie, die Aussagen über ein gelungenes Leben im Alter trifft, auf bestimmte Annahmen festlegen, die in der Grundidee des Utilitarismus nicht zwingend vorgegeben sind. Wenn Singer der Auffassung ist, dass alte

⁷⁹⁹ Man könnte zwar festlegen, dass zur Bestimmung, wann ein Leben im Alter „gut“ ist, die Nutzensumme dieser Lebensphase gebildet wird; alle Probleme, die sich mit der Bestimmung einer solchen Nutzensumme ergeben, blieben allerdings bestehen.

Menschen mit bestimmten schwerwiegenden Einschränkungen kein Lebensrecht mehr besitzen, dann muss er die oben genannten Fragen auf eine bestimmte Art und Weise beantwortet haben. Wenn das Leben eines alten Menschen als nicht mehr lebenswert angesehen wird, scheint mir dies zu beinhalten, dass nicht das gesamte Leben des Betreffenden berücksichtigt wird, sondern eine stark eingegrenzte Zeitspanne, z.B. die derzeitige Situation mit Hinblick auf die in Zukunft noch zu erwartende Zeit; sonst wird es u.U. schwierig, eine Nutzensummenkalkulation aufzustellen, die zu Ungunsten des Individuums ausfällt. Gleichzeitig muss man irgendwie geartete Vorstellungen davon haben, dass bei dem Betreffenden das Leid größer ist als die Freude, z.B. weil man davon ausgeht, dass ein bestimmtes Maß an körperlichem Leid nicht mehr aufgewogen werden kann. Alle diese Annahmen stehen durchaus in Einklang mit der utilitaristischen Theorie, und die gezogenen Schlüsse sind dann auch folgerichtig. Allerdings sind diese auf utilitaristischer Grundlage meines Erachtens nicht zwingend; auf der Grundlage anders lautender Annahmen, die ebenfalls mit der utilitaristischen Theorie im Einklang stehen können, kann man zu ganz anderen Schlüssen kommen.

3.10.5 Fazit

Lässt die utilitaristische Theorie die Vorstellung eines gelungenen Lebens im Alter zu? Ich denke, grundsätzlich kann man diese Frage bejahen; es scheint zunächst einige unkomplizierte Fälle zu geben, in denen das Individuum ein recht „lustvolles“ Leben führt und zum Gesamtwohl der Gemeinschaft beiträgt. Versucht man jedoch eine Grenzlinie des „guten/ nicht-guten Lebens“ zu ziehen, so kommt man ohne die Unterstützung einer genauer ausformulierten Position, die allerdings durchaus mit der utilitaristischen Theorie vereinbar sein kann, nicht aus. Zusätzlich kann es jedoch notwendig sein, sich mit genauen Bestimmungen von außerhalb des Utilitarismus liegenden Konzepten wie z.B. Bestimmung des Personenbegriffs oder des Begriffs des unwerten Lebens oder der Menschenwürde auseinander zu setzen und sich hier auf eine genaue Begriffsbestimmung festzulegen; andernfalls bleibt eine dem Utilitarismus gemäße Vorstellung des gelungenen Lebens im Alter theoretisch und nicht näher bestimmbar.

3.11 Zusammenfassung Elemente des guten Lebens bzw. des guten Lebens im Alter

Theorien des gelungenen Lebens weisen in einigen grundlegenden Gesichtspunkten teils Übereinstimmungen, teils Unterschiede auf, wie die obige Auseinandersetzung gezeigt hat. Zur Gegenüberstellung und Vergleichbarkeit der relevanten Gesichtspunkte werden diese im folgenden in einer Tabelle zusammengefasst und dargestellt (Tabelle 1). Jedoch auch auf einer konkreten Ebene der Anwendung der unterschiedlichen Modelle sowohl während des gesamten Lebens als auch speziell im Alter lassen sich unterschiedliche Aspekte sowie diesbezüglich differierende Bewertungen herausarbeiten: Gesichtspunkte, die in einer Theorie zentral sind, werden in einer anderen möglicherweise überhaupt nicht angesprochen. Auch diese Aspekte werden sowohl für das gesamte Leben (Tabelle 2) als auch für das gelungene Leben im Alter tabellarisch gegenübergestellt (Tabelle 3). Auf dieser Grundlage soll im Anschluss der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung heute den jeweiligen Gesichtspunkten beigemessen wird, um somit die Frage näher beantworten zu können, inwieweit (welche) philosophische Theorien plausible Anhaltspunkte für ein gelungenes Leben im Alter bieten können.

Tabelle 1: Übersicht zentraler distinktiver Aspekte verschiedener Theorien des gelungenen Lebens

<u>Aspekt</u>	<u>Notwendige Bedingungen (Grundlagen)</u>	<u>Hinreichende Bedingungen</u>	<u>Begründung und Zweck (objektiv)</u>	<u>Motivation (für das Subjekt)</u>
Philosoph				
Platon	„Idee des Guten“ (durch Philosophen erkannt)	Gerechtes Leben (Gesellschaftsform/ Zustand der Seele) im gerechten Staat	- „Ergon“ des Menschen - Geordnetes Zusammenleben	- Innerseelische Ausgeglichenheit - Lohn/ Strafe im Jenseits
Aristoteles	- Äußere Güter („mittlerer Besitz“) - Freundschaft - Naturgegebene Disposition, Belehrung, Erziehung - Adäquate Lustempfindungen	Ausübung der ethischen (gutes) bzw. der ethischen und intellektuellen (vollkommen gutes Leben) Tugenden	- „Ergon“ des Menschen (Herrschaft der Vernunft) - Mensch ist soziales Wesen	Erreichen von Glückseligkeit
Epikur	- Selbstgenügsamkeit, Einsicht (philosophische Reflexion), Tugenden - Erfüllen der notwendigen Begierden (aber nicht mehr)	Gesundheit des Leibes (relativ!) und Beruhigkeit der Seele	- Natur aller Lebewesen: Suchen von Lust und Meiden von Schmerz - Es gibt kein Schicksal und kein Leben nach dem Tod -> jeder Mensch muss eigenverantwortlich das Beste aus seinem Leben machen	Erreichen von Glückseligkeit
Kant	Sicherung der Glückseligkeit (Pflicht)	Befolgung des Gesetzes, ggf. gegen die Neigungen	- Jedes Organ hat einen bestimmten Zweck -> Mensch hat einen bestimmten Zweck im Plan der Natur = Ausüben des Verstandes nicht für seine eigenen Interessen, sondern für Leben nach dem Sittengesetz - Unsterblichkeit der Seele - Existenz Gottes	Zufriedenheit mit sich selbst; Achtung vor dem Gesetz
Utilitaristen	/	Befolgen des Nutzensummenprinzips	- Natur des Menschen: Schmerz meiden und Lust suchen + Sicherheit, [Übereinstimmung mit Mitmenschen] - Interessen der anderen sind genau so viel wert wie die eigenen	Steigern der eigenen Glückseligkeit; kommt durch richtige Institutionen dem Gesamtwohl zugute

<u>Aspekt</u>	<u>Woran ist der „Sinn des Lebens“ (gutes Leben) ausgerichtet?</u>	<u>Kann man (subjektiv) den Eindruck haben, ein gelungenes Leben zu führen, das den objektiven Anforderungen (der jeweiligen Theorie) nicht genügt?</u>	<u>Kann man ein gutes Leben führen, ohne dass dies von einem externen Standpunkt aus als solches bewertet wird?</u>	<u>Verhältnis Wohl der Gemeinschaft- gutes Leben des Einzelnen</u>
Philosoph				
Platon	Leben im Jenseits und Diesseits; nach subjektiven und objektiven Kriterien	Nein, da Seele zerrissen sein wird	Vermutlich ja (Ring des Gyges-Beispiel)	Definitiver Zusammenhang
Aristoteles	Leben im Diesseits nach subjektiven und objektiven Kriterien	Nein (wie Platon)	Nein, da externe Bewertung eines der Kriterien ist	Definitiver Zusammenhang
Epikur	Leben im Diesseits nach subjektiven Kriterien	Ja	Vermutlich ja	Wohl der Gemeinschaft ggf. Mittel zum eigenen guten Leben
Kant	Leben im Diesseits nach objektiven Kriterien	?	Ja, wenngleich externer (allwissender) Beobachter zugrundeliegenden guten Willen erkennen kann	Vermutlich macht das Zusammenleben der Menschen in einer Gemeinschaft ein Sittengesetz erst nötig
Utilitaristen	Leben im Diesseits nach subjektiven und objektiven Kriterien	Ja	Vermutlich ja, da Präferenzen des Einzelnen externem Beobachter nicht zugänglich sind	Wohl der Gemeinschaft (Nutzensumme) muss in der Abwägung der eigenen Interessen im Vordergrund stehen

Tabelle 2: Aspekte des gelungenen Lebens im Hinblick auf ihre Bedeutung für die behandelten philosophischen Theorien

<u>Aspekt</u> Philosoph	<u>Bedeutung der Familie</u>	<u>Bedeutung von Freunden</u>	<u>Bedeutung der Gesellschaft</u>	<u>Bedeutung von (körperlicher) Arbeit</u>
Platon	Auflösung der klassischen Familienstruktur im „gerechten Staat“, dadurch durchgängige Verwandtschaftsbeziehungen	Im gerechten Staat sind alle Einwohner „Freunde“	Gutes Leben definiert sich u.a. darüber, wie gut der Mensch seinen vorgegebenen Platz in der Gesellschaft ausfüllt (Ständemodell); Mensch ist per se soziales und „öffentliches“ Wesen	Arbeit im Sinne von Erfüllung der vorgegebenen Aufgabe in der Gesellschaft notwendige Bedingung für ein gutes Leben
Aristoteles	Scheint als naturgegebene Art des Zusammenlebens vorausgesetzt zu werden; „Freundschaft“ auch zwischen Kindern und Eltern, wenn Anforderungen an die Rolle erfüllt werden	Wahre Freundschaft immens wichtig für das gelungene Leben; eines der zentralen Bestandteile; räumliches Zusammenleben erwünscht	Ausübung der Tugenden in der Gemeinschaft zentraler Punkt des guten Lebens	k.e.A. (= keine expliziten Angaben)
Epikur	Der Weise sollte sich besser nicht mit Frau und Kindern belasten	Extrem wichtig (Sicherheit, Furchtlosigkeit, Lust)	Nur in dem Maße von Bedeutung, in dem Gesellschaft für Reduzierung von Leid hilfreich ist; Leben als Einsiedler durchaus erstrebenswert	k.e.A., jedoch bestimmte Berufe (Politiker, kaufmännische Berufe) werden abgelehnt
Kant	Kant selbst lehnt die Ehe ab, gemäß dem kategorischen Imperativ müsste er sie jedoch zumindest zur Sicherung der Fortpflanzung befürworten; Familie ist unwesentlich für gutes Leben	Pflicht zur Freundschaft (als Wohlwollen allen anderen gegenüber) leitet sich aus Sittengesetz ab; „moralische“ Freundschaft Einzelner zwar wünschenswert, jedoch keine notwendige Bedingung	Ohne das Zusammenleben des Menschen in der Gesellschaft gäbe es vermutlich auch kein Sittengesetz ??	k.e.A.
Utilitaristen	Hängt von der subjektiven Einschätzung ab	Da der Begriff „Freund“ positiv besetzt ist, steigern Freunde den individuellen Nutzen generell	Interesse der anderen Personen muss berücksichtigt werden, wenn ich eine Handlung ausführen will, die mein Wohl fördert	k.e.A., Bewertung muss aber nach dem Nutzen für die Allgemeinheit erfolgen, deswegen wohl eher positiv bewertet, wenn durch Arbeit Nutzen für das Gemeinwohl erzielt wird

<u>Aspekt</u> Philosoph	<u>Bedeutung von „Zufällen“ für Qualität des Lebens</u>	<u>Bedeutung äußerer Güter</u>	<u>Bedeutung geistiger Beschäftigung/ Verstand</u>
Platon	Keine expliziten Angaben; wichtig ist jedoch, dass der Gerechte vor allem gegen die Anfechtungen seiner eigenen Begierden gewappnet ist	k.e.A.*	Geistige Beschäftigung ist notwendige Bedingung im Rahmen der individuellen Möglichkeiten; Voraussetzung für höchste Stellung der Person im Staat
Aristoteles	Nicht allzu gravierende Schicksalsschläge kann der Tugendhafte ohne Minderung der Lebensqualität wegstecken; gravierende Schicksalsschläge beeinflussen Qualität erheblich; Glücksfälle steigern Qualität nur für die Tugendhaften	Äußere Güter sind notwendige Bedingung; keine Ablehnung von „Luxus“, sofern dieser richtig eingesetzt wird	Geistige Beschäftigung ist notwendige Bedingung für Ausübung ethischer und intellektueller Tugend sowie für die Bewahrung der Autonomie in Entscheidungen über richtiges Handeln
Epikur	Für den Weisen haben Zufälle/Schicksalsschläge so gut wie keine Auswirkungen auf die Lebensqualität, solange sie nicht das Bedürfnis nach Schmerzlosigkeit und geistiger Fitness (bis zu einem gewissen Grade) sowie die Stillung der Grundbedürfnisse elementar beeinträchtigen	Äußere Güter zur Befriedigung der Grundbedürfnisse (mehr ist nicht zulässig!) sind notwendige Bedingung	Geistige Beschäftigung ist notwendige Bedingung zur Erkenntnis des gelungenen Lebens (Furchtlosigkeit, Genügsamkeit)
Kant	Spielen für Qualität des Lebens nur dann eine Rolle, wenn Sicherung der Grundbedürfnisse/ Zufriedenheit nicht mehr gewährleistet ist (also nur ex negativo)	Befriedigung von Grundbedürfnissen; zuviel äußere Güter können der Ausübung des Guten Willens hinderlich sein	Sittengesetz ist a priori vorhanden; muss zwar erkannt werden, dazu bedarf es jedoch keiner allzu großen geistigen Anstrengungen; nähere Auseinandersetzung bewahrt jedoch u.U. vor Irrwegen und kann somit hilfreich sein
Utilitaristen	Beeinflussen Qualität des Lebens, insofern sie einen positiven oder negativen Einfluss auf die Lust haben	Sehr wichtig, insofern sie dem Lustgewinn zuträglich sind	Bentham: Geistige Beschäftigungen sind insoweit von Bedeutung, als sie das Wohl fördern können; ihnen kommt jedoch keine exponierte Stellung zu; Mill: notwendig zur Einsicht in moralische Handlungsmaximen und Wert an sich, der höher ist als der anderer Handlungen

*k.e.A. = keine expliziten Angaben

<u>Aspekt</u>	<u>Bedeutung der (körperlichen) Begierden</u>	<u>Bedeutung der Metaphysik/ Leben nach dem Tod im „Jenseits“/ Götter</u>	<u>Wer beurteilt, ob ein Leben gelungen ist?</u>
Philosoph			
Platon	Es ist absolut unerlässlich für ein gutes Leben, dass die Begierden durch den Verstand reguliert werden („gerechte Seele“), sie müssen jedoch nicht bekämpft oder geleugnet werden	Leben nach dem Tod /Lohn und Strafe wird als Motivation für „gerechtes“ Leben mit angeführt	Der jeweilige Mensch und sein Umfeld
Aristoteles	Begierden müssen reguliert werden, da sie sonst dem Erreichen der Glückseligkeit im Weg stehen können (Verfolgung falscher Ziele)	Ausübung der intellektuellen Tugenden ist das „göttliche Element“ im Menschen	Der jeweilige Mensch und sein Umfeld
Epikur	Basale Begierden (Hunger, Durst, Nicht-Frieren...) müssen gestillt werden, allen anderen darf nicht nachgegeben werden, weil dies zu einer Beeinträchtigung der Seelenruhe führt	Es gibt kein Leben nach dem Tod -> wir müssen das Beste aus dem Leben im Diesseits machen/ wir brauchen den Tod nicht zu fürchten; Götter interessieren sich nicht für die Menschen, sie beeinflussen das Leben nur indirekt (Vorbildfunktion/ Instrumentalisierung zur Herbeiführung eines tugendhaften Lebens)	Der jeweilige Mensch und sein Umfeld, jedoch eher der jeweilige Mensch selbst
Kant	<i>Pflicht</i> zur Erfüllung der basalen Begierden, da sonst Ausübung des Sittengesetzes nicht möglich; Erfüllung darf nicht aus Neigung/ Lustgewinn motiviert sein	Sittengesetz a priori vorhanden; diesem ist auch Gott unterworfen; Unsterblichkeit der Seele und Existenz Gottes sind notwendige Bedingungen des Guten Willens	Eigentlich nur der jeweilige Mensch selbst, da das Umfeld die Motivation einer Handlung nicht erkennen kann; Handeln ist auch nicht notwendig für Guten Willen = gutes Leben; „allwissender“ Beobachter könnte die Lebensqualität auch beurteilen (theoretisches Konstrukt)
Utilitaristen	Bentham: Befriedigung von Begierden dient der Verbesserung der Lebensqualität, sofern sie mit dem utilitaristischen Prinzip in Einklang steht; Mill: Erfüllung körperlicher Begierden wird eher negativ bewertet	Wird als Begründung für die Qualität einer Handlung abgelehnt, ist jedoch eine der vier Handlungsmotivationen (Bentham)	Nur vom Standpunkt eines „allwissenden“ Beobachters zu beurteilen (nach objektiven Maßstäben)

Tabelle 3: Aspekte des gelungenen Lebens im Alter im Hinblick auf ihre Bedeutung für die behandelten philosophischen Theorien

<u>Aspekt</u>	<u>Vorteile des Alters</u>	<u>Nachteile des Alters</u>	<u>Bewertung des Alters</u>
Philosoph			
Platon	Volle geistige Reife erst im Alter möglich; Erfahrungsschatz; „richtiges“ Alter Voraussetzung für höchste staatliche Ämter, Achtung durch Jüngere, Anfechtungen durch Begierden lassen nach	Verlust körperlicher Fähigkeiten (nicht <i>sehr</i> negativ bewertet); ab bestimmtem Alter lassen die geistigen Fähigkeiten auch nach; Notwendigkeit der Selbstdisziplin gerade im Alter (Vorbild); nicht „richtig“ gelebtes Alter ist verächtlich	Eher positiv, vor allem, wenn der betreffende Mensch die „richtige“ Einstellung hat
Aristoteles	„Klugheit“ und „Weisheit“ kann wegen Notwendigkeit von Erfahrung erst im Alter erworben werden, somit auch einige Wissenschaften; Urteile älterer Menschen sind verlässlicher	Ältere Menschen sind oft vom Leben enttäuscht, daher: schlechte Laune, ungesellig, böartig, feige, geschwätzig, jammern nur, etc.etc.	Eher negativ
Epikur	Mehr positive Erinnerungen, weniger Zerrissenheit, größere Ausgeglichenheit, Ziel des Lebens= Zustand der Glückseligkeit erreicht und muss nur noch bewahrt werden; Erkenntnis der wichtigen Dinge im Leben (Philosophie)	k.e.A.	Sehr positiv
Kant	k.e.A.	k.e.A.	k.e.A.
Utilitaristen	k.e.A.	k.e.A.	k.e.A.

<u>Aspekt</u>	<u>Bedeutung von Erfahrungen für Lebensqualität im Alter</u>	<u>Bedeutung des Alters für Gesamtbilanz des eigenen Lebens</u>	<u>Wer kümmert sich im Alter um mich</u>
Philosoph			
Platon	Wichtig; enormer Vorteil für Erlangung von Weisheit	Dem Alter kommt keine exponierte Stellung (weder positiv noch negativ) zu	Alter Mensch kommt (s)einer Aufgabe nach und versorgt sich selbst, solange es geht; wenn er dies getan hat, kümmert sich danach die Gesellschaft um ihn
Aristoteles	Manchmal Vorteil, oft jedoch auch Nachteil (viele Enttäuschungen desillusionieren)	Extrem wichtig	u.U. Nachkommen; Pflicht der Gesellschaft wird nicht erwähnt, also scheint es eher an der Eigeninitiative zu liegen
Epikur	Enormer Vorteil sowohl für Weisheit als auch als „Ressource“ für schlechte Zeiten (positive Erfahrungen/Erinnerungen können über schlechte Zeiten hinweghelfen)	Im Alter stellt sich heraus, ob der Mensch sein Leben richtig geführt hat; Mensch „erntet“ hier die „Früchte“ seiner Lebensführung	k.e.A., vermutlich aber eher Freunde/ der jeweilige Mensch selbst
Kant	k.e.A.	k.e.A.	k.e.A.
Utilitaristen	k.e.A.	k.e.A.; es müsste aber so sein, dass für das Alter die gleichen Regeln gelten wie für das ganze Leben, d.h. es geht in gleicher Weise in die Nutzensummenbilanz ein	k.e.A.; es müsste aber die Gesellschaft sein, solange der Gesamtnutzen positiv ist

4. Erkenntnisse verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen im Hinblick auf das (gute) Leben im Alter

In der tabellarischen Übersicht wurden die verschiedenen Aspekte dargestellt, die nach Ansicht der jeweiligen Theorien – möglicherweise – für ein gelungenes Leben (im Alter) eine Rolle spielen können. Ich untersuche im folgenden diese Aspekte unter dem Blickwinkel heutiger wissenschaftlicher Erkenntnisse, um herauszuarbeiten, welchen Aspekten auch heutiger Einschätzung nach Bedeutung für ein gutes Leben im Alter zukommt, und wie sich die tatsächliche Situation im Alter im Hinblick auf diese Aspekte darstellt.

Beschäftigt man sich mit der Situation von Menschen im Alter, so gibt es verschiedene Möglichkeiten, Informationen zu erhalten. So ist die Erforschung des Alters Gegenstand unterschiedlichster wissenschaftlicher Disziplinen.⁸⁰⁰ Die Ergebnisse geben Aufschluss über zahlreiche Aspekte des Lebens im Alter. Dies sind zum einen objektiv messbare, empirische Ergebnisse wie Einkommen, Formen des Zusammenlebens, Art und Anzahl sozialer Kontakte, körperliche Alterungsprozesse, Krankheiten etc. Zum anderen spielen Aussagen über subjektives Erleben des Alters eine Rolle, wie z.B. Wohlbefinden, (Un-)Zufriedenheit mit der eigenen Situation, Ängste usw. Alle diese Aspekte sind im Bezug auf „gelungenes Leben im Alter“ von Bedeutung.

Im folgenden benenne ich zunächst wichtige wissenschaftlichen Disziplinen, die Aussagen über das Leben im Alter machen, und skizziere kurz, inwieweit ihre Erkenntnisse bei der Frage nach dem gelungenen Leben im Alter hilfreich sein können. Dabei muss natürlich auch hier deutlich darauf hingewiesen werden, dass eine umfassende kritische Auseinandersetzung im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann; es geht mir nur darum aufzuzeigen, welches Potential die einzelnen Disziplinen im Hinblick auf die Fragestellung möglicherweise bieten. Dabei versuche ich, dieses Potential vor allem unter Berücksichtigung derjenigen Aspekte zu behandeln, die sich bei der Auseinandersetzung mit den Theorien des gelungenen Lebens als wichtig und distinktiv erwiesen haben (vgl. Tabellen 1-3).

⁸⁰⁰ Erkenntnisse der Geschichtswissenschaft waren z.B. Gegenstand des ersten Kapitels.

4.1 Gerontologie und die Bedeutung der Philosophie für die gerontologische Wissenschaft

Alle wissenschaftlichen Erkenntnisse der verschiedenen Disziplinen, die sich in Teilbereichen mit dem höheren menschlichen Lebensalter, seinen Zuständen oder Prozessen auseinandersetzen, werden in der *Gerontologie* berücksichtigt und zusammengefasst. Der Begriff geht auf den griechischen Ausdruck für „alten Mensch“ oder „Greis“, *geron*, zurück. Die Gerontologie wird in die beiden Hauptgruppen der Naturwissenschaften einerseits und der Human- und Sozialwissenschaften andererseits unterteilt, wobei der Alterspsychiatrie eine Zwischenstellung zukommt.⁸⁰¹ Wichtig ist dabei für das Selbstverständnis der heutigen Gerontologie, dass ihrer Auffassung gemäß der Prozess des Alter(n)s nicht erst mit beispielsweise 65 Jahren einsetzt, sondern mit dem Beginn menschlichen Lebens überhaupt:

„Die Gerontologie will sich als die Wissenschaft vom Altern und Alter des Menschen verstanden wissen. Ihr Gegenstandsbereich umfasst zum einen den Prozeß des Alterns, der bei der Geburt bzw. Zeugung beginnt und mit dem Tod endet, und zum anderen den letzten Lebensabschnitt im Lebenslauf des Menschen im Unterschied zu Kindheit, Jugendzeit und Erwachsenenalter. Weiterhin bezieht sich die Gerontologie auf den Menschen⁸⁰² und nicht auf andere Lebewesen.“⁸⁰³

Als Ursprungsland der systematischen interdisziplinären gerontologischen Forschung gelten die USA, in denen sich bereits zwischen den beiden Weltkriegen die Gerontologie als eigenständige Wissenschaft etablierte, auch wenn es in anderen Ländern vereinzelt wichtige Beiträge zu diesem Thema gab.⁸⁰⁴ 1928 wurde in Harvard das erste Zentrum für

⁸⁰¹ Vgl. Leopold Rosenmayr, *Der alte Mensch in der Gesellschaft*, Hamburg 1978, S. 25ff.

⁸⁰² Dennoch ist zu beachten, dass bei allen experimentellen Wissenschaften der Gerontologie, d.h. in der Biologie, Medizin und Psychologie, auch Tierversuche oder Vergleiche mit tierischen Entwicklungen/Verhalten zum Erkenntnisgewinn herangezogen werden. So ist z.B. der Einfluss von Lebensalter auf Lernfähigkeit ein Bereich, der gerne an Tieren getestet wird und dessen Ergebnisse dann soweit möglich auf menschliches Lernvermögen übertragen werden.

⁸⁰³ M. Nühlen-Graab, *Philosophische Grundlagen*, S.19. Vgl. dazu auch Ursula Lehr, *Psychologie des Alterns*, Heidelberg (7) 1991, S.12: „*Gegenstand gerontologischer Forschung kann nicht nur das hohe Alter sein, sondern das Altern, der ganze Prozeß des Älterwerdens.* Von daher gesehen ist es durchaus notwendig, Personen des 3., 4. und 5. Lebensjahrzehnts in die gerontologische Forschung mit einzubeziehen.“ (Kursiv im Original)

⁸⁰⁴ Vgl. Hans- Werner Wahl, *Entwicklung gerontologischer Forschung*, In: Andreas Kruse/Mike Martin, *Enzyklopädie der Gerontologie*, Bern 2004, S.29: „Bereits in der Zeit bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs ist in den USA eine erste Phase der Institutionalisierung der Gerontologie zu konstatieren, die in anderen Ländern, trotz manch bemerkenswerter Gerontologiebeiträge, so noch nicht zu beobachten ist.“ – Dieser Beitrag gibt einen sehr genauen und verständlichen Überblick über die Geschichte der Gerontologie, u.a. mit Hilfe einer vergleichenden Tabelle, in der die wichtigsten Entwicklungen in der Gerontologie sowohl im deutschsprachigen

interdisziplinäre Alternsforschung eröffnet, was als Meilenstein in der Geschichte der Gerontologie angesehen werden kann.⁸⁰⁵ Der Vorsprung und die Vorreiterstellung der USA hielt in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg (und im Grunde genommen bis heute) an, wobei in vielen anderen europäischen Ländern Systematisierungs- und Institutionalisierungsbemühungen enorm verstärkt wurden. Von den 1960-er Jahren an ist eine Expansion auf dem Gebiet der gerontologischen Forschung in vielen Ländern – wenngleich natürlich mit jeweils unterschiedlicher Stärke und Ausprägung - zu beobachten, so dass z.B. Wahl resümiert, dass „am Ende der 1980-er Jahre das Wissenschaftsfeld in vielen Ländern konsolidiert und in Wissenschaft und Lehre etabliert war.“⁸⁰⁶

Der Schwerpunkt gerontologischer Forschung lag dabei zunächst auf den naturwissenschaftlichen (biologisch- medizinischen) Disziplinen; erst nach und nach wurden die Sozialwissenschaften als gleichberechtigt eingestuft. Dies hatte unter anderem zur Folge, dass sich das Bild des Alters und die Einstellung hierzu in einigen Aspekten grundlegend änderte und es somit zu einer deutlichen Verschiebung des Schwerpunktes kam:

„Die Entwicklung der Gerontologie ist zu einem guten Teil auch als Emanzipation von einem primär medizinischen Zugang, der die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Fragen des Alters und Alterns in ihren Anfängen geprägt hat, zu werten. Nachdem die Suche nach biologisch-physiologischen Abbauprozessen, Leistungsdefiziten, Störungen und Erkrankungen den Ausgangspunkt für die Etablierung einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin bildete, ist heute der Verweis auf die Multidimensionalität, Multidirektionalität und Plastizität von Alternsprozessen ein fester Bestandteil von Versuchen, den Gegenstand von Gerontologie oder das Fach als solches zu bestimmen. Dies bedeutet auch, dass in weit stärkerem Maße als früher zur Kenntnis genommen wird, dass der Alternsprozess nicht nur mit Risiken, Verlusten oder gar Defiziten, sondern im Allgemeinen auch mit erheblichen Potenzialen oder Entwicklungschancen, Gewinnen und Stärken einhergeht.“⁸⁰⁷

Dabei steht mittlerweile die Erkenntnis im Vordergrund, dass Altern ein von vielen Faktoren abhängiger Prozess mit großen inter- und intrapersonal abweichenden Ausprägungen ist.

Bei aller Notwendigkeit in die Einsicht, dass die Gerontologie nur im Zusammenspiel der verschiedenen relevanten Wissenschaften zu übergreifenden und zielführenden Ergebnissen kommen kann, ist es jedoch wichtig, nicht nur die interdisziplinären Aspekte zu betrachten,

als auch im internationalen Raum chronologisch von 1920 bis 1990 aufgelistet und einander gegenübergestellt werden.

⁸⁰⁵ Vgl. Ursula Lehr, Psychologie des Alters, 9., von U. Lehr und H. Thomae neu bearbeitete Auflage, Wiebelsheim 2000

⁸⁰⁶ H.-W. Wahl, Entwicklung, S.47

⁸⁰⁷ A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie, S.9 (Vorwort der Herausgeber)

sondern genauer zu bestimmen, inwieweit die einzelnen Disziplinen tatsächlich Erkenntnisse aus ihrem ursprünglichen Gegenstandsbereich beitragen können.⁸⁰⁸ Deswegen will ich auf die wichtigsten Disziplinen in einem – naturgemäß sehr groben und zum Teil auch nicht mehr als exemplarischen - Überblick kurz eingehen.

Die Geschichtswissenschaft wird in der Regel nicht zu den Kerndisziplinen der Gerontologie gezählt, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, dass die Liste der beteiligten Wissenschaften keine geschlossene ist und die Meinungen und Ansichten darüber, welche Wissenschaften relevant sind, auch nicht einheitlich sind.⁸⁰⁹ Wie – so hoffe ich – jedoch mein historischer Überblick zu Beginn dieser Arbeit gezeigt hat, scheint mir die Beschäftigung mit historischen Aspekten des Alters sowohl aus der Perspektive der realen Situation alter Menschen, soweit sie überhaupt rekonstruierbar ist, als auch aus der Perspektive der Auseinandersetzung mit Bildern und Vorstellungen des Alters überaus nützlich und eigentlich unverzichtbar zu sein, zumal eine rein auf die bestehenden Erkenntnisse der Gerontologie bezogene Betrachtungsweise – schon alleine aufgrund der „Jugend“ der Disziplin - viele wesentliche Aspekte unberücksichtigt ließe.⁸¹⁰

Ob die Philosophie als gerontologisch relevante Wissenschaft angesehen werden kann und soll, ist umstritten.⁸¹¹ Sie sollte meines Erachtens zunächst schon dazu herangezogen werden, den Forschungsbereich der Gerontologie näher zu bestimmen, da dies nach

⁸⁰⁸ Der gleichen Auffassung sind auch Kruse und Martin, vgl. A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S.9: „Es ist die Überzeugung der Herausgeber dieser Enzyklopädie, dass die Verwirklichung einer interdisziplinären Gerontologie ohne die vorherige Rekonstruktion von originär disziplinspezifischen Perspektiven nicht möglich ist. Die Integration verschiedener Disziplinen setzt solide Kenntnisse über Theorien, Konzepte, Methoden und Befunde, die für die jeweiligen Disziplinen grundlegend sind, voraus. Sofern sich die Integration verschiedener Disziplinen nicht auf eine fundierte Auseinandersetzung mit disziplinspezifischen Inhalten stützen kann, ist Interdisziplinarität nicht mehr als unreflektierter Eklektizismus.“

⁸⁰⁹ Dies hängt meines Erachtens auch sehr stark davon ab, inwieweit die betreffenden Wissenschaften selbst bereit und daran interessiert sind, sich mit dem Thema Alter auseinander zu setzen.

⁸¹⁰ Auch Wahl hebt die Bedeutung einer historischen Betrachtung für die Gerontologie hervor, vgl. ders., Entwicklung, S.30: „Die Bedeutsamkeit einer geschichtlichen Betrachtung der Altersforschung ergibt sich aus mehreren Gründen: Erstens kann das Verstehen dessen, was in der Gerontologie theoretisch, methodisch und empirisch heute der Fall ist, von einer historischen Perspektive profitieren.[...] Zweitens sind geschichtliche Perspektiven – von dieser Bilanzierung ausgehend – wesentlich, um heuristisch fruchtbare von weniger erfolgversprechenden oder gar irreführenden Entwicklungslinien der Gerontologie zu unterscheiden.“ Zusätzlich führt er an, dass auch aus Sicht der beteiligten Einzeldisziplinen eine historische Betrachtung fruchtbar sei und erwähnt darüber hinaus die mögliche Bedeutung der Einflussnahme bestimmter Wissenschaftspersönlichkeiten.

⁸¹¹ Viele als „Philosophie des Alters“ bezeichneten Werke stellen sich bei näherer Betrachtung als nicht philosophiewissenschaftliche, sondern „alltags- bzw. lebensphilosophische“ Entwürfe heraus; dies gilt z.B. m.E. auch für scheinbar philosophische Texte wie z.B. L. Rosenmayr, Zur Philosophie des Alterns, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S.13-27. Hier werden zwar auch theoretische Konzepte verwendet, diese sind allerdings – der Profession des Autors gemäß - eher soziologischer Natur. Ein weiteres Beispiel ist das Werk des Philosophen Norbert Bobbio, *Old Age and other Essays*, Cambridge 2001; allerdings sind die Trennlinien nicht immer genau zu ziehen, und philosophiewissenschaftliche Aspekte können durchaus auch Beachtung finden. – Mögliche philosophische Aspekte, die als Gegenstandsbereiche der Gerontologie von Relevanz sind, können in der Auseinandersetzung mit ethischen und anthropologischen Gesichtspunkten sowie in der Frage nach dem Status von Personen etc. liegen. Einen weiteren Beitrag will die vorliegende Arbeit leisten.

wissenschaftsphilosophischer Auffassung von keiner der an der Gerontologie „direkt“ beteiligten Wissenschaften geleistet werden kann.⁸¹²

In diesem Sinne kann die Philosophie in zweifacher Hinsicht dem Gegenstandsbereich der Gerontologie dienen: Zum einen im Sinne einer Bereitstellung wissenschaftstheoretischer Grundlagen der Gerontologie als Wissenschaft an sich, zum anderen auch in der Bereitstellung verschiedener – vor allem historischer - Positionen zum Inhalt der Gerontologie, nämlich Einstellungen und Ansichten über das Alter. – Diese in Verbindung mit philosophischen Vorstellungen eines gelungenen Lebens zu betrachten, ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

4.2 Biologie

Die gerontologische Biologie befasst sich mit den biologisch beobachtbaren Alterungsprozessen des Körpers.⁸¹³ Dabei stehen Veränderungsprozesse der einzelnen Bestandteile des Organismus (Zellen etc.) im Vordergrund des Interesses, d.h. alle organischen Abbau- und Veränderungsprozesse, die irreversibel sind.⁸¹⁴ Die Teilung von Zellen beginnt mit der Zeugung; zunächst führt dies zum Wachstum des Organismus, später jedoch auch zum Absterben von Zellen. Der Teilbereich der Biologie, der sich mit diesen Veränderungsprozessen auseinandersetzt, legt der „Biologie des Alterns“ folgende Forschungsziele zugrunde:

„Die Aufgabe der Biologie des Alterns besteht in der Klärung der fundamentalen, primären Mechanismen des Alterns; in der Feststellung des wechselseitigen Zusammenhangs zwischen den Prozessen des Alterns auf den verschiedenen Stufen der Lebenstätigkeit der Organismen; in der Bestimmung der Altersbesonderheiten der Adaption des Organismus an die Umwelt; in der Suche und Entwicklung von Maßnahmen und Mitteln zur Verlängerung der Lebensdauer sowie in klinisch-physiologischen Untersuchungen an Menschen

⁸¹² Vgl. M. Nühlen-Graab, Philosophische Grundlagen, S.13: „Die Aufgabe der Bestimmung und Begründung des Gegenstandsbereiches, der Ziele und Methoden als ein einheitliches, übergeordnetes Konzept für die Gerontologie als *einer* (interdisziplinären) Wissenschaft kann jedoch nicht von einer Einzelwissenschaft geleistet werden, die zum interdisziplinären Bereich der Gerontologie gehören soll, da eine Wissenschaft nicht gleichzeitig Teil eines Ganzen und das Ganze selbst sein kann und somit nicht übergeordnet eine Gesamtschau bieten kann. Nur auf einer Metaebene ist die Bestimmung der Gerontologie als einer (interdisziplinären) Wissenschaft möglich. Eine andere wissenschaftliche Disziplin, die nicht zum interdisziplinären Bereich der Gerontologie gehört und diese Aufgabe übernehmen soll, kann nur eine solche sein, zu deren Gegenstandsbereich der Mensch gehört (da die Gerontologie sich mit dem Menschen befaßt) und die sich als eine übergeordnete bzw. grundlegende versteht für die Einzelwissenschaften, die den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Forschung gestellt haben. Diese Wissenschaft ist die Philosophie. Sie ist die Grundlagenwissenschaft für die anthropozentrischen Wissenschaften.“

⁸¹³ Diese Alterungsprozesse betreffen natürlich jeden lebenden Organismus, d.h. nicht nur den menschlichen.

⁸¹⁴ Vgl. M. Nühlen-Graab, Philosophische Grundlagen, S. 64

verschiedenen Alters. Es ist zweifellos notwendig, diese Untersuchungen auf unterschiedlichem Niveau, vom molekularen bis zum Gesamtorganismus des Tieres und des Menschen durchzuführen und die Ontogenese vergleichend zu studieren.“⁸¹⁵

Dabei gibt es drei unterschiedliche Forschungsansätze im Hinblick auf die Frage, welche Form die angestrebte Lebensverlängerung haben soll und wie sie erreicht werden kann: Ein Ansatz strebt die Aufschiebung oder sogar Abschaffung des Todeszeitpunktes mittels Genmanipulation an. Demzufolge könnte der Mensch „alt werden, ohne alt zu sein“, d.h. ein langes (oder sogar ewiges) Leben führen, ohne den organischen Alterungsprozessen ausgesetzt zu sein.⁸¹⁶ Der zweite Ansatz konzentriert sich auf die Erforschung der Umweltbedingungen, die es dem Einzelnen ermöglichen, den für ihn genetisch vorgegebenen spätmöglichen Zeitpunkt des Einsetzens von Alterungsprozessen und Tod zu erreichen, wogegen der dritte anstrebt, jedem Menschen das Erreichen des für Menschen maximalen Lebensalters von 110-120 Jahren⁸¹⁷ zu ermöglichen oder dieses maximale Lebensalter sogar noch auszuweiten. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem gelungenen Leben im Alter bleibt festzuhalten, dass Lebensverlängerung alleine hierzu noch nichts beitragen kann.⁸¹⁸ - Die Erkenntnisse der Biologie stehen in engem Zusammenhang mit denen der Medizin, wobei diese darüber hinaus Schlüsse aus den biologischen Erkenntnissen für ihre Disziplin im Hinblick auf Diagnose und Therapie zieht.

4.3 Medizin

Derjenige Teilbereich der Medizin, der sich spezifisch mit den Problemen des Alters auseinandersetzt, ist die *Geriatric*.⁸¹⁹ Diese stützt sich auf die Erkenntnisse der Alternsbiologie und setzt sich mit Krankheitsbildern, Krankheitsverläufen und

⁸¹⁵ Dimitri F. Cebotarev, Die gegenwärtigen Aufgaben und die Perspektiven der Gerontologie, In: ders./, Brüscke, G. / Schmidt, U.J. / Schulz, F.H., Handbuch der Gerontologie, Jena 1978

⁸¹⁶ Vgl. M. Nühlen-Graab, Philosophische Grundlagen, S.65: „Idealisiert wäre die Zielsetzung dieser Forschungsrichtung das ewige Leben ohne Altern.“

⁸¹⁷ Der Begriff des maximalen Lebensalters bezeichnet das Alter einer Spezies, das bei der vorhandenen genetischen Ausstattung und Disposition optimalen Umweltbedingungen von den Mitgliedern dieser Spezies erreicht werden kann.

⁸¹⁸ Zu dem gleichen Schluss kommt auch Nühlen-Graab; vgl. dies., Philosophische Grundlagen, S. 67: „Die Zielsetzung der Lebensverlängerung gibt zunächst nur ein quantitatives Maß an; erst in Verbindung mit einem Verhindern des organischen Alterns kann sie zu einer qualitativen Verbesserung des Lebens führen.“ - Sollte es der Biologie allerdings tatsächlich irgendwann gelingen, diese organischen Veränderungen zu verhindern, stellt sich die Frage, ob es das Alter an sich dann überhaupt noch gibt! Diese Vorstellung mutet zur Zeit noch eher wie Science Fiction an.

⁸¹⁹ Dass es sinnvoll ist, bezüglich des Alters eine eigene Forschungsrichtung in der Medizin zu etablieren, ist allerdings eine sehr moderne Erkenntnis; zu einigen Aspekten des Bilds vom Alter in der Medizin und dem derzeitigen Stellenwert der Geriatric s. auch Kap. 2 dieser Arbeit.

Heilungsprozessen im Alter auseinander. Paradoxe Weise sind es gerade die Errungenschaften und das Selbstverständnis der Medizin selbst, die dazu führten, dass sich diese Krankheitsbilder und –verläufe in den letzten Jahrzehnten rapide verändert haben. So ist die Medizin zwar versucht, dem Menschen ein *gesundes* Leben zu ermöglichen;⁸²⁰ gleichzeitig soll jedoch auch Leben *überhaupt* ermöglicht, d.h. der Tod verhindert werden. Dies führte dazu, dass einerseits zwar viele Menschen ein hohes Alter bei relativer Gesundheit erreichen, dass andererseits jedoch die letzten Lebensmonate und -jahre sehr oft von (schwerer) Krankheit und Pflegebedürftigkeit gekennzeichnet sind, weil heute viele Krankheiten, die früher in jüngeren Jahren zum Tod führten, nun zwar nicht geheilt, aber insofern gelindert werden können, als der Todeszeitpunkt hinausgeschoben wird. In der Folge werden sie allerdings oft chronisch und rufen eine Reihe von langwierigen Beschwerden hervor.⁸²¹ Zusätzlich ermöglichen die enormen technischen Fortschritte in der Medizin einen Lebenserhalt trotz Ausfalls wichtigster körperlicher Funktionen, was zu der bekannten Diskussion um den Sinn lebensverlängernder Maßnahmen im Zusammenhang mit einem lebenswerten Leben geführt hat. Die Probleme, die dadurch insbesondere für den alten Menschen entstanden sind, werden in den nächsten Jahren weiter zunehmen:

„Es wird befürchtet, daß es durch diese Entwicklung zwar zu einer weiteren Zunahme der allgemeinen Lebenserwartung in den nächsten Dekaden kommt, diese zusätzliche Lebensspanne jedoch durch eine gleichzeitige Zunahme der Lebenszeit erkaufte wird, die durch Krankheit, Siechtum und Pflegebedürftigkeit geprägt ist [...]. Es gibt durchaus realistische Schätzungen, daß von zwei Jahren zusätzlicher durchschnittlicher Lebenszeit eines durch zunehmende Morbidität und Pflegebedürftigkeit geprägt werden wird.“⁸²²

Die Geriatrie ist sich dieser Probleme bewusst und versucht, ihnen durch spezifische, der Situation alter Menschen angepasste Therapiemethoden zu begegnen. Dazu werden zunächst im Rahmen eines sogenannten geriatrischen Assessments die körperlichen, geistigen und sozialen Beeinträchtigungen ermittelt, um auf dieser Grundlage eine Aussage über die gesamte Lebenssituation des Betroffenen treffen zu können. Dabei werden auch nicht-medizinische Daten (wie Wohnsituation, soziale Unterstützung etc.) hinzugezogen.⁸²³ Diesem Ansatz liegt die Erkenntnis zugrunde, dass gerade für alte Menschen das (subjektive und objektive) Wohlbefinden und die Lebensqualität nicht nur vom „tatsächlichen“ Gesundheits-

⁸²⁰ Vgl. auch M. Nühlen-Graab, Philosophische Grundlagen, S. 68

⁸²¹ Vgl. Roland Hardt, Geriatrie- Medizin für eine alternde Gesellschaft, In: E. Herrmann-Otto (Hrsg.), Kultur des Alterns, S. 138f

⁸²² R. Hardt, Geriatrie, S. 139

⁸²³ Zu Einzelheiten über geriatrische Assessments vgl. R. Hardt, Geriatrie, S. 130f., oder Birgit Hibbeler, Für ein selbstbestimmtes Leben im Alter, In: Deutsches Ärzteblatt 24 (2005), Jg.102, S. C1368 f.

oder Krankheitszustand abhängen. Die Therapie erfolgt dann idealer Weise stark im Sinne einer Rehabilitation, die es dem alten Menschen ermöglichen soll, sein Leben in gewohnten Bahnen und so selbstbestimmt wie möglich (weiter) zu führen. Auch hier werden in der Regel nicht-medizinische Begleitmaßnahmen hinzugezogen.⁸²⁴

Ein weiteres Augenmerk der Geriatrie liegt auf der *Präventionsmedizin*,⁸²⁵ die (allerdings nicht erst im Alter) darauf abzielt, die Entstehung bestimmter Krankheiten im Alter zu verhindern.⁸²⁶ Ein spezifisches Problem alter Patienten ist z.B. die Multimorbidität,⁸²⁷ d.h. das gleichzeitige Vorhandensein mehrerer unterschiedlicher Krankheiten und Beschwerden, was ein Zusammenarbeiten der verschiedenen medizinischen Fachrichtungen erforderlich macht. Ein weiterer Unterbereich, der in der Geriatrie eine wichtige Rolle spielt, ist die *geriatriische Psychiatrie*, die sich speziell mit psychischen Erkrankungen alter Menschen befasst.⁸²⁸ - Die Geriatrie als Teildisziplin der Medizin ist also in jeder Hinsicht auf die Zusammenarbeit nicht nur innerhalb der verschiedenen Teilbereiche der Medizin, sondern auch mit vielen anderen Wissenschaften angewiesen:

„Die Geriatrie verfolgt nicht nur eine interdisziplinäre, sondern auch eine ganzheitliche Sichtweise, denn soziale und psychologische Belange sind von großer Bedeutung.“⁸²⁹

Dabei steht eben nicht die Lebensverlängerung an sich im Vordergrund, sondern es soll idealer Weise versucht werden, die u.a. durch die Fortschritte der Medizin erzielte Verlängerung der Lebensspanne auch so weit wie möglich zu einer Spanne „guten Lebens“ zu machen:

„Wenn [...] das Ziel geriatriischer Medizin in der möglichst langen Erhaltung bzw. Wiederherstellung persönlicher Autonomie im Sinne der Fähigkeit zur

⁸²⁴ Vgl. B. Hibbeler, Selbstbestimmtes Leben, S.C1368: „Sie [die Geriatrie, d.Verf.] hat ihren Ursprung in einem rehabilitativen Ansatz. Alte Menschen werden möglichst zeitnah physio- und ergotherapeutisch, gegebenenfalls auch logopädisch und neuropsychologisch gefördert. Hinzu kommen aktivierende pflegerische Maßnahmen. Ziel ist der Erhalt und die Steigerung von Lebensqualität und Selbstständigkeit.“

⁸²⁵ Man unterscheidet in der Medizin zum einen die (seit der Antike bekannte) Primärprophylaxe (Ausschaltung von Risikofaktoren im Rahmen einer lebenslangen gesunden Lebensführung) von der Sekundärprophylaxe (konsequente medikamentöse Behandlung zur Vermeidung des Auftretens bestimmter Erkrankungen), die vor allem bei älteren Patienten verstärkt an Bedeutung gewinnt, vgl. R. Hardt, Geriatrie, S.137f.

⁸²⁶ Vgl. Handbuch der Gerontologie, S. 28: „Die Hauptaufgabe der Geriatrie als der Wissenschaft von den Krankheiten bei Menschen im höheren und hohen Alter besteht darin, Besonderheiten der Pathogenese, der Diagnostik, der Klinik, der Therapie und der Prophylaxe von Krankheiten sowie der Prophylaxe und der Behandlung des vorzeitigen Alterns des Menschen zu klären.“

⁸²⁷ Vgl. z.B. M. Nühlen-Graab, Philosophische Grundlagen, S.68, oder R. Hardt, Geriatrie, S.126. Multimorbidität als eines der spezifischen Probleme alter Menschen wird in nahezu jeder Untersuchung, die sich mit diesem Thema befasst, konstatiert.

⁸²⁸ Vgl. M. Nühlen-Graab, Philosophische Grundlagen, S.69

⁸²⁹ B. Hibbeler, Selbstbestimmtes Leben, S. C1369

selbständigen Lebensführung besteht, so kann dies dahingehend interpretiert werden, daß die erwähnte Lebensspanne mit Pflegebedürftigkeit und Behinderung möglichst zugunsten der Lebenszeit, die von Selbständigkeit und Lebensqualität geprägt ist, verkürzt werden soll. Dieses als Kompressionsmodell zu bezeichnende Ziel besteht nicht in erster Linie in einer absoluten Verlängerung der chronischen Lebensspanne, sondern zuvorderst in einer relativen Verlängerung der selbständigen Lebenszeit [...]. Ziel ist also nicht die Lebensverlängerung >um jeden Preis<, wie dies von Kritikern der modernen Medizin häufig angelastet wird, sondern letztendlich ein Zugewinn an Lebensqualität durch Verlängerung des nach Kindheit, Adoleszenz und aktivem Erwachsenenalter sogenannten >Vierten Lebensabschnitts<.“⁸³⁰

Neben der Geriatrie gibt es jedoch noch andere Bereiche der Medizin, die für alte Menschen von Bedeutung sind. Dies ist vor allem der Bereich der *Palliativmedizin*, der allerdings in Deutschland im Vergleich zu anderen Ländern (beispielsweise den Niederlanden) noch viel zu wenig Beachtung findet. So herrscht in der deutschen Medizin scheinbar häufig die Einstellung, dass in dem Moment, in dem klar ist, dass der Kranke nicht mehr geheilt werden kann, die Medizin ihre Pflicht getan habe.⁸³¹ Aufgabe der Palliativmedizin und Palliativpflege ist es jedoch, dem leidenden Menschen weiterhin die größtmögliche Unterstützung zukommen zu lassen:

„Im Zusammenhang mit der Frage >Wie wir sterben wollen< ist die Bedeutung der palliativen Medizin, Pflege und Betreuung – zusammenfassend auch als >Palliative Care< oder palliative Betreuung bezeichnet – von kaum zu überschätzender Bedeutung. Sie hat zum Ziel, unheilbar kranken und sterbenden Menschen die bestmögliche Lebensqualität zu erhalten, und umfasst nach der Beschreibung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) die Linderung physischer, psychischer, sozialer und spiritueller Leiden.“⁸³²

Darüber hinaus sind medizinökonomische Aspekte zu nennen, z.B. unter dem Gesichtspunkt der Verteilungsgerechtigkeit, die für den alten Menschen im Krankheitsfall relevant werden können.⁸³³ So wird die Möglichkeit der Altersrationierung bestimmter extrem kostspieliger medizinischer Maßnahmen und Zuwendungen im Zusammenhang mit der Krise im

⁸³⁰ R. Hardt, Geriatrie, S.139. Dass die Kritik an der modernen Medizin trotz dieser Zielvorstellung der Geriatrie nicht völlig unberechtigt ist, lässt sich meines Erachtens auch daran erkennen, dass die Geriatrie in der deutschen Medizin noch ein Schattendasein führt und z.B. in der medizinischen Ausbildung kaum eine Rolle spielt (s.a. Historischer Überblick Kap. 1); in den Niederlanden sieht dies schon ganz anders aus (vgl. B. Hibbeler, Selbstbestimmtes Leben, S. C1369).

⁸³¹ Vgl. Matthias Mettner, Kulturelle Interpretation von Sterben, Tod und Endlichkeit, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S.649

⁸³² M. Mettner, Kulturelle Interpretation, S.649

⁸³³ Vgl. z.B. Friedrich Breyer/Hartmut Kliemt/Felix Thiele (Hg.), Rationing in Medicine. Ethical, Legal and Practical Aspects, Berlin u.a 2002

Gesundheitssystem – wenn auch mit extremen Vorbehalten der „öffentlichen Meinung“ – zur Zeit verstärkt diskutiert.⁸³⁴

Wie aus dem Gesagten deutlich wird, beinhaltet der Bereich der Medizin viele wichtige Gesichtspunkte, die für ein gutes oder gelungenes Leben im Alter von großer Bedeutung sind oder sein können.

4.4 Pflege/ Pflegewissenschaft

Die Pflegewissenschaft⁸³⁵ beschäftigt sich im Grunde genommen nur mit einem bestimmten, relativ geringen Anteil alter Menschen, nämlich dem der Pflegebedürftigen, und hierbei mit diejenigen Pflegebedürftigen, die ganz oder teilweise auf „professionelle“ Hilfe angewiesen sind. Dies betrifft in erster Linie Bewohner von Altenheimen und Altenpflegeheimen, aber auch Krankenhausinsassen, insofern gerade alte Menschen aufgrund der erhöhten Morbiditätsrate einen hohen Anteil der Krankenhausbelegung (ca. 60-70 %) bilden, sowie hilfebedürftige Menschen, die von ambulanten Versorgungseinrichtungen betreut werden. Obwohl der Anteil pflegebedürftiger Menschen in der Gruppe der Alten nicht den Hauptanteil bilden, liegt die Situation dieser Gruppe vermehrt im Fokus der vorliegenden Untersuchung, da gerade ihre Lebensumstände mit einem guten oder gelungenen Leben im Alter intuitiv nicht vereinbar zu sein scheinen.

Trotz des hohen Anteils alter Patienten in Krankenhäusern ist es dabei überraschend, dass die spezifischen Bedürfnisse und Krankheiten alter Menschen in der Ausbildung so gut wie keine Erwähnung und Berücksichtigung finden.⁸³⁶ So fehlt bei dieser Personengruppe zum Beispiel sehr häufig jegliches Durstempfinden, was zu schweren Mangelerscheinungen und

⁸³⁴ Auf wenig Widerspruch stößt hingegen die Verteilungspraxis bei Organspenden, wo (fortgeschrittenes) Alter ein wichtiges (Ausschluss)Kriterium zur Bestimmung möglicher Empfänger der knappen Spenderorgane ist.

⁸³⁵ Die Pflegewissenschaft ist eine im deutschsprachigen Raum noch junge akademische Disziplin, die den theoretischen Rahmen zur praktischen Pflege bereitstellt. In Abgrenzung oder Ergänzung zur Medizin verfolgt sie einen interdisziplinären, ganzheitlichen Ansatz, bei dem medizinische Erkenntnisse durch ethische/anthropologische und sozialwissenschaftliche erweitert werden. Im angelsächsischen Raum gibt es schon seit etwa 100 Jahren diesbezügliche Studiengänge, während in Deutschland erst seit den 60er (DDR) bzw. 80er (BRD) Jahren des letzten Jahrhunderts die Möglichkeit zur akademischen Beschäftigung mit diesem Thema besteht (vornehmlich Fachhochschulen, jedoch auch Universitäten). Pflegewissenschaft und Pflegepraxis sollen sich zum Wohl der Gepflegten wechselseitig beeinflussen.

⁸³⁶ Im Standardwerk der Ausbildung im Hinblick auf Innere Medizin für Pflegeberufe z.B. bildet der Abschnitt, der sich mit Geriatrie befasst, nur einen lächerlich kleinen Teil (8 Seiten von fast 700), obwohl gerade auf den Inneren Abteilungen die Anzahl älterer Patienten sehr hoch ist. (Vgl. Ulrich Gerlach / H. Wagner/ W. Wirth, Innere Medizin für Pflegeberufe, 5., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart 2000)

Folgeerkrankungen führen kann, wenn die Flüssigkeitsaufnahme nicht genau beobachtet und gegebenenfalls auch durch Hilfsmaßnahmen unterstützt wird.⁸³⁷

In der Ausbildung zur Altenpflege⁸³⁸ wird auf die spezifischen Lebensumstände alter Menschen genauer eingegangen; so werden auch verschiedene soziologische Theorien zum Thema Alter vorgestellt sowie aus ethischer und anthropologischer Sicht Aspekte des Alterns behandelt.⁸³⁹ Allerdings umfasst dieser Bereich auch nur einen verschwindend geringen Teil der Ausbildungsinhalte, während das Hauptinteresse auf der Vermittlung pflegerischer Fertigkeiten liegt.⁸⁴⁰ Im Zusammenhang mit der Frage nach dem guten oder gelungenen Leben ist allerdings das Modell der „13 Aktivitäten und existenziellen Erfahrungen des Lebens“ (AEDL)⁸⁴¹ interessant, das vielen Einrichtungen als Grundlage ihrer Arbeit mit alten Menschen dient.

Besonders relevant werden Fragestellungen des guten Lebens in der Lebenssituation alter Menschen, die nicht mehr in der Lage sind, ihre eigenen Wünsche und Bedürfnisse zum Ausdruck zu bringen (verwirrte/ demenzkranke Personen). Hier stehen verschiedene Interessen sowohl auf intrapersoneller als auch auf interpersoneller Ebene gegenüber: Zum einen muss im – angenommenen – Sinne des Betroffenen zwischen dessen eigenen – wiederum angenommenen – Bedürfnissen abgewogen werden, die sich z.T. widersprechen, wie z.B. die Grundbedürfnisse nach Selbstbestimmung auf der einen und Sicherheit auf der anderen Seite. Hier kann es gerade bei verwirrten Menschen zu großen Problemen kommen, wenn z.B. jemand dem Impuls nachgeben möchte, das Altenheim ohne Begleitung zu verlassen, andererseits aber nicht mehr in der Lage ist, die auftretenden Gefahren des Straßenverkehrs etc. adäquat einzuschätzen und es deswegen im Sinne seiner eigenen

⁸³⁷ Die große Anzahl an alten Menschen, u.a. auch an Heimbewohnern, die während der Hitzeperiode im Jahr 2003 in Frankreich verstorben sind, lässt sich u.a. auf dieses Phänomen zurückführen. – Ein weiteres Beispiel ist die Tatsache, dass die Medikamentendosierung ebenso wie bei Kindern bei alten Menschen oft nach anderen Gesichtspunkten erfolgen muss als bei Erwachsenen; während dieser Umstand für Kinder jedoch im öffentlichen und fachwissenschaftlichen Bewusstsein ist (Beipackzettel), wird dies bei alten Menschen oft überhaupt nicht beachtet bzw. ist gar nicht bekannt.

⁸³⁸ Die getrennte Ausbildung in Kranken- bzw. Altenpflege ist längst nicht in allen Ländern üblich; weit verbreitet ist jedoch die Unterscheidung in der sozialen und pflegerischen Betreuung alter (und auch kranker) Menschen. Zum Vergleich der Ausbildungssysteme vgl. Hilde von Balluseck, *Die Pflege alter Menschen*, Berlin 1980, S. 218ff. Trotz der Überalterung der verwendeten Daten ist der aus dem Vergleich gezogene Schluss in der Praxis nach wie vor aktuell, auch wenn in der Theorie die sozialen Kompetenzen und Fertigkeiten der/des Pflegenden gleichrangig nebeneinander stehen [vgl. hierzu auch die neuere Arbeit von Klaus Gürtler, *Didaktische und methodische Aspekte der Aus- und Weiterbildung zum Altenpflegeberuf* (phil.diss.), Regensburg 1994, insbes. Kap. III. A (Altenpflege als Beruf)].

⁸³⁹ Vgl. Ilka Köther/ Else Gnam, *Altenpflege in Ausbildung und Praxis*, Stuttgart (3) 1995

⁸⁴⁰ In diesem Band sind z.B. ca. 30 Seiten von über 700 diesen Fragen gewidmet.

⁸⁴¹ Nach Monika Krohwinkel, vgl. auch I. Köther/E. Gnam, *Altenpflege*, S. 41ff. – Darüber hinaus muss auch jede Einrichtung zur Betreuung alter Menschen über ein sog. „Leitbild“ verfügen, in dem ethische Grundsätze festgeschrieben sind, nach denen der Umgang mit den Bewohnern ausgerichtet ist (oder sein sollte...!).

Unversehrtheit ratsam ist, ihm die Möglichkeit zu solchen Tätigkeiten zu entziehen.⁸⁴² Gleichzeitig muss bei diesen Menschen auch immer zwischen den Interessen des Einzelnen und dem anderer Personen abgewogen werden; im Falle des Altenheimbewohners wären das z.B. die Interessen der übrigen Heimbewohner und auch die der Betreuungskräfte, die eine (im Grunde genommen utilitaristische) Abwägung der möglichen Folgen einer bestimmten Handlung des Einzelnen notwendig machen. Dies trifft natürlich auch auf die Handlungen nicht-demenzkranker Personen zu; bei der von Demenz betroffenen Personengruppe besteht jedoch die Schwierigkeit, dass ihnen das Unterlassen der betreffenden Handlung in der Regel verbal und argumentativ nicht zu vermitteln ist, so dass hier unter Umständen Zwangsmaßnahmen angewendet werden muss(t)en, die mit den Grundrechten und der Würde des Betroffenen möglicherweise nicht vereinbar sind.⁸⁴³ – Einen zusätzlichen Aspekt bringt – wie erwähnt – Singer⁸⁴⁴ ins Spiel, der argumentiert, dass unter bestimmten Umständen an alten, demenzkranken Personen sowohl „freiwillige“ als auch „nichtfreiwillige“ Euthanasie durchgeführt werden könne bzw. solle.⁸⁴⁵

4.5 Sozialwissenschaften

Die Sozialwissenschaften sind ein Wissenschaftsbereich, der sich in vielen Teilbereichen mit verschiedenen Aspekten des Themas Alters auseinandersetzt. Die Literatur ist zahlreich. Grob vereinfacht gesprochen, beschäftigt sie sich mit Deutungsmodellen der Abhängigkeit, der Stellung und dem Schicksal alter Menschen in der Gesellschaft, wobei wichtig ist zu betonen, dass diese sich beständig ändern, welchem Umstand die sozialwissenschaftliche Forschung Rechnung tragen muss.⁸⁴⁶ Auf der ermittelten Grundlage versucht sie Lösungsansätze aufzuzeigen, wie bestimmten Problemen alter Menschen begegnet werden kann. Dass Alter

⁸⁴² Eine Darstellung der Problemsituation (auch unter Einbeziehung der rechtlich relevanten Bestimmungen) bietet z.B. Manfred Borutta, *Pflege zwischen Schutz und Freiheit. Das Selbstbestimmungsrecht verwirrter alter Menschen*, Hannover 2000

⁸⁴³ Ein solcher Fall wäre z.B. die Situation, in der ein verwirrter Heimbewohner den ganzen Tag laut schreit, ohne dass Schmerzen die Ursache sind (sofern dies überhaupt beurteilt werden kann). Es stellt sich die Frage, ob zum Wohl aller Betroffenen dem Bewohner Medikamente (Sedativa) verabreicht werden dürfen, was verschiedene Grundrechte der betroffenen Person verletzen würde; anderenfalls würden jedoch u.U. Rechte der anderen Betroffenen verletzt. – Zu einer Darstellung der beschriebenen Problematik aus rechtlicher Sicht s. Abschnitt 1.5 (Weitere Disziplinen/ Rechtswissenschaften) dieses Kapitels.

⁸⁴⁴ Vgl. P. Singer, *Praktische Ethik, bzw. Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit*. Vgl. hierzu auch Kap. 3.10.1.

⁸⁴⁵ Für die mögliche Bedeutung des Ansatzes von Singer, so er denn übernommen würde, für die praktische Relevanz der Altenpflege s. Ruth Schwerdt, *Eine Ethik für die Altenpflege*, Bern 1998.

⁸⁴⁶ Vgl. Leopold und Hilde Rosenmayr (Hrsg.), *Der alte Mensch in der Gesellschaft*, Hamburg 1978, S. 13: „Wirklichkeit und Bild der Alten verändern sich mit der Gesellschaft und Kultur, in der sie auftreten. Eine soziologische Theorie des Alters und des Alterns ist daher eine intellektuelle Aufgabe, die sich jeweils neu stellt.“

dabei nicht nur als biologische Kategorie gesehen werden kann, sondern gerade im Zusammenhang mit deskriptiven und normativen Verhaltenszuschreibungen im Rahmen unseres Gesellschaftssystems (Beispiel Ruhestand) eine entscheidende Kategorie im sozialen Gefüge darstellt, weist Einwände, Alter sei nicht Gegenstand sozialwissenschaftlichen Interesses, zurück:

„So vermag sie [die Gesellschaft, d. Verf.] festzulegen oder fast unabweichlich vorzugeben, was ein bestimmter Altersabschnitt im Sozialen jeweils zu bedeuten hat, was ihm >angemessen< ist. Nicht das biologische Faktum, sondern die Gesellschaft liefert die Maßstäbe – innerhalb relativ weit gesteckter Grenzen der biologischen Gegebenheiten.“⁸⁴⁷

Innerhalb der Sozialwissenschaften gibt es – wie gesagt – wiederum verschiedene Teilbereiche, die sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit der Altersthematik befassen. Diese überschneiden sich selbstverständlich und sind nicht immer klar voneinander zu trennen. Im folgenden möchte ich versuchen, die einzelnen Bereiche mit ihren Hauptaufgaben und -interessen im Hinblick auf die vorliegende Fragestellung kurz vorzustellen, wobei es sich auch hier wieder nur um die Vermittlung eines groben ersten Eindrucks handeln kann.

Grundlage aller sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung sind die Ergebnisse und Forschungen der **Demographie** (Bevölkerungswissenschaft), die das Material für die einzelwissenschaftlichen Untersuchungen bereitstellt. Wenngleich die Methoden und Darstellungsweisen populationsbezogener Daten zwar alles andere als einheitlich und unumstritten sind, so ist doch allgemein anerkannt, dass das Alterskriterium in allen Gesellschaften ein primäres Gliederungsmerkmal darstellt. Dabei stellt die Demographie zum einen Beschreibungen des Istzustandes und zum anderen historische Vergleiche und Prognosen für zukünftige Entwicklungen bereit.⁸⁴⁸

⁸⁴⁷ L. und H. Rosenmayr, Der alte Mensch, S.22

⁸⁴⁸ Für eine detaillierte Beschreibung demographisch relevanter Strukturen und Daten für die Altersforschung s. Josef Hörl, Strukturdaten zur gesellschaftlichen Entwicklung des Altersproblems, In: L. und H. Rosenmayr, Der alte Mensch, S.335ff. Das Datenmaterial ist zwar veraltet, der Aufsatz bietet aber dennoch einen recht umfassenden Überblick über relevante Analysen und damit zusammenhängende Probleme. Neuere Zahlenmaterial sowie eine weitere Bestimmung der Methode bietet z.B. der Aufsatz von Christoph Rott, Demografie des hohen und sehr hohen Alters, In: A. Kruse/ M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie, S.51-65. Aktuelles Material für die Bundesrepublik kann fortlaufend vom Statistischen Bundesamt erfragt werden. (www.destatis.de oder www.statistikportal.de)

4.5.1 Soziologie

Der altersbezogene Forschungsbereich der Soziologie beschäftigt sich mit den generellen Lebensbedingungen und –verhältnissen alter Menschen auf der Grundlage der bestehenden Sozialstrukturen sowie der sozialen Geltung und Einschätzung dieser Personen. Dabei wird zur Darstellung der vorhandenen Situation auch der diesbezügliche historische Wandel⁸⁴⁹ beschrieben und analysiert, so dass neben bestehenden Strukturen historische Prozesse und Evolutionen Gegenstand des Forschungsinteresses sind. Darüber hinaus beschäftigt sich die Alterssoziologie mit Fragen von sozialen Positionen alter Menschen sowohl im Hinblick auf private Beziehungen (Familie, Freunde...) als auch öffentliche Institutionen und Organisationen (Berufs- bzw. Ruhestandssituation...)⁸⁵⁰. In den letzten Jahrzehnten richtete sich das Augenmerk vermehrt darauf, Alter nicht mehr als eine isolierte Lebensphase zu betrachten und zu bewerten, sondern im Zusammenhang mit dem gesamten Lebenszyklus des Menschen zu sehen:

„Eine soziologische Erforschung des höheren Alters ohne Befassung mit Fragen des mittleren Lebensalters ist inkompetent; die Stellung der alten Menschen in den (in >ihren<) Familien kann ohne Berücksichtigung ihrer Stellung in früheren Phasen des Familienlebenszyklus nicht zureichend bestimmt werden. Spätere Lebensphasen resultieren aus vorangegangenen, und Studien einer Altersgruppe bedürfen des Vergleichs mit Ergebnissen über andere. Besonders für die Untersuchungen über Arbeit, Freizeit und Familienbeziehungen trifft diese Forderung nach Vergleichen von Einstellungen in verschiedenen Lebensphasen zu.“⁸⁵¹

In Abgrenzung von bzw. in Ergänzung zu kalendarischen/biologischen und psychologischen Definitionen des Alters versteht die Soziologie unter Alter „einen Status, der sich aus Zeitspannen im individuellen und sozialen Leben ergibt, die durch Handlungen, Positionen und spezifische Entscheidungen charakterisiert werden.“⁸⁵² Dabei will die Soziologie mit ihrem Altersbegriff ausdrücklich nicht nur Abbau- und Verfallserscheinungen, also Defizite beschreiben, sondern auch auf bestimmte Fertigkeiten und Fähigkeiten verweisen, die dem Alter eigen sind. Dabei ist die Einbeziehung prägender Erlebnisse, die den alten Menschen geformt haben, ein wichtiger Bestandteil des soziologischen Alterskonzeptes.⁸⁵³

⁸⁴⁹ In jeder Hinsicht einschlägig ist der in der Einleitung bereits zitierte Band von Josef Ehmer, Sozialgeschichte des Alters.

⁸⁵⁰ Vgl. L. und H. Rosenmayr, Der alte Mensch, S.27

⁸⁵¹ L. und H. Rosenmayr, Der alte Mensch, S. 28f.

⁸⁵² L. und H. Rosenmayr, Der alte Mensch, S. 34

⁸⁵³ L. und H. Rosenmayr, Der alte Mensch, S.35. – Um dem Verständnis einer bestimmten Gruppe innerhalb eines sozialen und kulturellen Kontextes näher zu kommen, arbeitet man in der Sozialwissenschaft seit einiger

Spezifische Problemfelder, mit denen sich die Alterssoziologie befasst, sind z.B. die Betrachtung des alten Menschen im Bezug auf die Arbeitswelt/ Ruhestand, Freizeitverhalten; Aspekte der Sozialökologie (Umfeld und Beziehung des alten Menschen zu diesem), Familienkonstellationen und –rollen sowie institutionelle Bereiche (Versorgung im Altenheim, Altenhilfe...).

4.5.2 Psychologie/ Sozialpsychologie

Etwa seit Beginn des vergangenen Jahrhunderts begann das Interesse an einer systematischen psychologischen Beschäftigung mit dem Alter anzusteigen, nachdem es vorher nur vereinzelte Aufsätze und Untersuchungen zu diesem Thema gegeben hatte.⁸⁵⁴ Vor allem im anglo-amerikanischen Raum gerieten psychologische Problemstellungen in Bezug auf das Alter verstärkt in den Blickpunkt, wobei es vor allem Fragen der Intelligenz, Leistungs- und Reaktionsfähigkeit und Psychomotorik⁸⁵⁵ waren, die in experimentellen⁸⁵⁶ Untersuchungen mit testpsychologischen Methoden erforscht wurden.⁸⁵⁷ Schon hier ging es in Ansätzen darum, der verbreiteten Ansicht, das Alter als defizitär gegenüber der Jugend und dem mittleren Alter zu begreifen, wissenschaftlich untermauert entgegen zu treten. Diese Sichtweise wurde im übrigen europäischen Raum jedoch oft nicht geteilt. Hier waren es vor allem Psychiater, die sich mit seelischen Besonderheiten alter Menschen befassten. Berufsbedingt sahen sie vor allem die vom „Normalen“ abweichenden Verhaltensformen und seelischen Zustände wie geistige Schwerfälligkeit in der Anpassung an veränderte

Zeit nicht mehr mit dem Konzept der Altersgruppe, sondern dem der *Kohorte*. Unter einer Kohorte versteht man eine Anzahl von Individuen, die gemeinsam eine bestimmte Zeitspanne durchlaufen und dabei den gleichen oder fast gleichen technologischen, kulturellen und sozialen Einflüssen ausgesetzt sind und an diesen teilhaben. Das Kohortenmodell ermöglicht eine bessere Einschätzung der verschiedenen Altersgruppen sowie des Verhältnisses der jeweiligen Gruppen untereinander. Vgl. ebd. S. 38ff.

⁸⁵⁴ Relativ einmütig scheint die Einteilung der historischen Entwicklung der Auseinandersetzung mit der Alterspsychologie analog zur Gerontologie insgesamt, wie sie Birren vorgenommen hat, geteilt zu werden. Birren formuliert für die westliche Welt eine Phase der Frühzeit (bis 1918), eine Phase des Beginns der systematischen Forschung zwischen den Weltkriegen und eine daran anschließende Expansionsphase der Altersforschung, vgl. James Birren, Brief History of the Psychology of Aging, In: The Gerontologist I/2 (1961), (hier zitiert nach U. Lehr, Psychologie des Alterns).

⁸⁵⁵ Unter „psychomotorischen Fähigkeiten“ werden diejenigen Verhaltensmuster verstanden, die - einmal erlernt oder erworben - den Menschen befähigen, in einer bestimmten Situation oder aufgrund eines bestimmten Reizes willentlich eine Reihe von koordinierten Bewegungen auszuführen, die dann keiner weiteren Überlegung bedürfen, sondern automatisch ablaufen (wie z.B. das Laufen). Hierzu ist das Zusammenspiel verschiedener Funktionsbereiche mit – je nach Tätigkeit – unterschiedlicher Gewichtung notwendig. (Vgl. U. Lehr, Psychologie, S. 97f.)

⁸⁵⁶ Allgemein bekannt sind die Experimente von Pawlow zur Konditionierung und zu Lernerfahrungen bei Tieren [„klassisches Konditionieren“; vgl. z.B. Herbert Gudjons, Pädagogisches Grundwissen, 9., neu bearbeitete Auflage Bad Heilbrunn 2006, ins. Kap. 8 (Was heißt Lernen?)]; die Anwendung seiner Ergebnisse auf den Menschen zur Erklärung des unterschiedlichen Tempos von Lernprozessen bei jüngeren und älteren Versuchsobjekten wird auch heute noch diskutiert.

⁸⁵⁷ Vgl. U. Lehr, Psychologie, S.25

Situationen, Vergesslichkeit, Eigensinn und Gereiztheit,⁸⁵⁸ wodurch sich eine bestimmte, sehr negative Sicht vom Alter durchsetzte und die öffentliche Vorstellung beeinflusste:

„Diese zweifellos durch die Konfrontierung mit Kranken gewonnene *pathologische Sicht* determinierte lange Zeit weitgehend die Betrachtung der Norm seelischer Alternsvorgänge, gerade auch im ärztlichen Denken, und es scheint fast, als ob dieser Einfluß noch bis in die Gegenwart hinein weiterwirkt: Altern erscheint hier als eine pathologische Variante des >Normalen<, wie es offenbar nur in Kindheit, Jugend und früherem Erwachsenenalter zutage tritt. Diese negative Sicht der Alternsveränderungen im seelisch-geistigen Bereich, nämlich Altern als Prozeß des Abstiegs, des Abbaus, des Verlusts von Fähigkeiten und des Verlusts sozialer Kontakte herrschte eindeutig vor [...]“.⁸⁵⁹

Wenngleich die Wissenschaft der Gerontologie als interdisziplinär ausgerichtete Wissenschaft sich zu dieser Zeit zu etablieren begann, waren es doch noch immer vor allem die naturwissenschaftlichen (biologisch-medizinischen) Disziplinen, auf deren Forschungsergebnissen das Hauptaugenmerk lag; psychologische Ergebnisse wurden nur hinzugezogen, insoweit sie stark physiologisch ausgerichtet waren. Erst in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg begann sich die Ansicht durchzusetzen, dass die sozialwissenschaftlichen Disziplinen zur Erlangung eines umfassenden Verständnisses der Altersphase zwingend hinzugehören, wobei es in Deutschland noch weitere 20 Jahre dauerte, bis diese Auffassung allgemein geteilt wurde.⁸⁶⁰

Bei der Beschäftigung mit dem Alter fand aber auch ein intradisziplinärer Umdenkungsprozess statt. Entwicklungspsychologisch gesehen, vertrat man früher die Ansicht, dass die persönliche Entwicklung des einzelnen Menschen sich im Sinne einer (Nicht-)Entfaltung genetisch vorgegebener Anlagen und Fähigkeiten vollzog und dass die diesbezüglich entscheidenden Lebensjahre die ersten waren. Zunehmend setzte sich jedoch die Einsicht über die Bedeutung von Umwelteinflüssen und - im Anschluss daran - die Ansicht durch, dass auch in späteren Lebensphasen bestimmte Ereignisse großen Einfluss auf die Entwicklung des Menschen nehmen können. Das gleiche gilt auch für persönlichkeits-theoretische⁸⁶¹ Modelle der Psychologie: Erst die Annahme, dass die Persönlichkeit des Menschen sich während des gesamten Lebens noch verändert

⁸⁵⁸ Diese negativen Eigenschaften erinnern sehr stark an die von Aristoteles erwähnten Zuschreibungen der Defizite alter Menschen! (Vgl. Kap. 3.4.1 dieser Arbeit)

⁸⁵⁹ U. Lehr, Psychologie, S.29

⁸⁶⁰ Vgl. U. Lehr, Psychologie, S.30f.

⁸⁶¹ Inwieweit sich die Persönlichkeitsmerkmale von Personen gerade im höheren Alter verändern oder konstant bleiben, dazu erlaubt der derzeitige Forschungsstand noch keine eindeutige Aussage. Unterschiedliche Test- und Messverfahren kommen hier auch zu unterschiedlichen Ergebnissen, vgl. U. Lehr, Psychologie, Kap. 5

(dynamisches Modell) und nicht mit dem Ende der Pubertät konsolidiert ist (statisches Modell), ermöglicht es, von der Defizitvorstellung des Alters weg zu kommen. Diese wurde aufgegeben zugunsten des Modells der „life span development“, was besagt, dass die einzelnen Lebensphasen des Menschen nur unter Berücksichtigung der Gesamtentwicklung zu verstehen und zu bewerten sind.⁸⁶²

Frühere Untersuchungen zur geistigen Leistungsfähigkeit älterer Menschen, deren Ergebnisse zu einer Unterstützung der Defizit- Theorie geführt hatten, werden mittlerweile aufgrund ihrer Einseitigkeit und des inadäquaten Materials in Frage gestellt.⁸⁶³ Neuere Forschungsergebnisse haben gezeigt, dass das Lebensalter nur *eine* Variable im Hinblick auf die geistige „Fitness“ ist, die in ihrer Relevanz deutlich hinter andere Variablen zurücktritt:

„Die Anzahl der Lebensjahre, die das Individuum hinter sich gebracht hat, wird keineswegs zu dem alleinigen oder auch nur überwiegend bestimmenden Faktor im Hinblick auf die geistige Leistungsfähigkeit; der Schulbildung, dem Beruf und der dadurch gegebenen Trainingsmöglichkeit wie auch der Gesundheit kommt eine weit größere Bedeutung zu.“⁸⁶⁴

Das gleiche gilt für die Lernfähigkeit, von der – sowohl in wissenschaftlichen Kreisen als auch in der öffentlichen Meinung – angenommen wird, dass sie mit dem Alter stark abnimmt.⁸⁶⁵ Auch hier haben detaillierte Untersuchungen gezeigt, dass Lernfähigkeit im Verlauf des Lebens zwar eine Umstrukturierung erfährt (so fällt z.B. in einigen Hinsichten das Lernen im Alter leichter, in anderen schwerer, und die Vorgehensweise bei der Aneignung zu lernenden Materials ändert sich), dass jedoch eine generelle verschlechterte Lernfähigkeit nicht festgestellt werden kann, die sich auf das Alter zurückführen lässt.⁸⁶⁶ Auch hier spielen ggf. andere Aspekte eine prominentere Rolle.⁸⁶⁷ Lediglich Gedächtnis- und Merkleistung sind Fähigkeiten, die mit zunehmendem Alter offensichtlich nachlassen; diese bestimmen jedoch die Lernfähigkeit nicht in dem entscheidenden Maße wie früher

⁸⁶² Vgl. U. Lehr, Psychologie, S. 35ff.

⁸⁶³ Eine genaue Darstellung der Tests und ihrer Relevanz findet sich bei U. Lehr, Psychologie, Kap. 4.

⁸⁶⁴ U. Lehr, Psychologie, S.86

⁸⁶⁵ Das weit verbreitete Sprichwort „Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr“ gibt die anerkannte Alltagsintuition wohl recht treffend wieder.

⁸⁶⁶ Auf diese Aspekte gehe ich im folgenden noch etwas näher ein, vgl. Kap. 4.5.3.

⁸⁶⁷ Vgl. U. Lehr, Psychologie, S.93: „Die hier referierten Befunde machen deutlich, daß für ein etwaiges durch experimentelle Forschungen festgestelltes Lerndefizit nicht primär der Alternsprozess verantwortlich zu machen ist, sondern daß vielmehr eine Reihe von somatischen, sozialen, psychischen, pädagogischen und biographischen Faktoren wirksam wird.“ – Lehr stützt ihre Aussage auf die sehr umfangreichen Untersuchungen von Hans Löwe, der damit der weit verbreiteten „Adoleszenz-Maximum-Hypothese“ im Bezug auf die Lernfähigkeit entgegentritt. [Vgl. z.B. ders., Aktivität und Lernerfolg bei Erwachsenen und Jugendlichen, In: Probleme und Ergebnisse der Psychologie 28, 1969 (S.69-74) oder ders., Einführung in die Lernpsychologie des Erwachsenenalters, Berlin 1970.]

angenommen.⁸⁶⁸ Auch im Hinblick auf psychomotorische Fähigkeiten geht z.B. Lehr davon aus, dass ein rein altersbedingtes Nachlassen nicht zu belegen ist.⁸⁶⁹

Spezifische Belastungs- und Problemfelder, mit denen sich die Alternspsychologie auseinandersetzt, sind die Berufssituation bzw. die Ausgliederung aus dem Berufsleben (Ruhestand), die (Änderung der) Wohnsituation, gesundheitliche Belastungen sowie die Veränderung sozialer Kontakte. Zentrale, miteinander konkurrierende Konzepte bezüglich des „guten“ Lebens im Alter, die auch für andere Disziplinen der Sozialwissenschaften eine wichtige Rolle spielen, bilden hierbei die „Aktivitätstheorie“ auf der einen und die „Disengagement- Theorie“ auf der anderen Seite.

Die Aktivitätstheorie⁸⁷⁰ geht davon aus, dass derjenige Mensch das für ihn zufriedenstellendste Leben führt, der einer Aufgabe nachgeht, das Gefühl hat, gebraucht zu werden, in der Gesellschaft⁸⁷¹ (noch) eine Funktion erfüllt und somit aktiv am sozialen Leben teilhat.⁸⁷² Auf dieser Theorie aufbauend, gibt es gezielte Versuche in der Altenarbeit, Betätigungsfelder für alte Leute zu schaffen.⁸⁷³

Im Gegensatz zu den Postulaten der Aktivitätstheorie stehen die Aussagen der Disengagement-Theorie.⁸⁷⁴ Diesem Ansatz zufolge sei der alte Mensch dann am zufriedensten, wenn er sich bis zu einem gewissen Grad aus seinem aktiven Leben zurückziehen könne, wobei ein Verlust an sozialen Kontakten durchaus gewünscht sei. Das Bemühen älterer Menschen, sich noch nützlich zu machen und nach einer Aufgabe zu suchen, entspringe dieser Theorie zufolge in erster Linie dem Bedürfnis, durch diese Tätigkeit die eigene Unterstützung im Alter sicher zu stellen. Ist diese gewährleistet, seien Menschen zufriedener, die ihr Alter weitgehend unabhängig von sozialen Verpflichtungen gestalten könnten, da ihnen damit ein größeres Maß an Freiheit ermöglicht werde. Zudem stelle auch

⁸⁶⁸ Vgl. U. Lehr, Psychologie, S. 94

⁸⁶⁹ Vgl. U. Lehr, Psychologie, S.111: „Zusammenfassend läßt sich die Frage nach einer Veränderung der psychomotorischen Leistungsfähigkeit im höheren Erwachsenenalter dahingehend beantworten, daß eine generelle Alterbedingtheit nicht eindeutig nachweisbar ist. Eine Reihe von Faktoren – wie Darbietungsarten der auslösenden Stimuli, Vorsignal, Vielzahl und Eindeutigkeit der Informationen, Grad der Komplexität derartiger Aufgaben und vor allem Momente, die die biographische Situation bestimmen (Persönlichkeitsstruktur, intellektuelle Leistungsfähigkeit, sozialer Status, Berufserfahrung und Gesundheitszustand) – wirken hier modifizierend.“

⁸⁷⁰ Einer der Hauptvertreter in Deutschland ist Rudolf Tartler, vgl. ders., Das Alter in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 1961

⁸⁷¹ Zur Gesellschaft scheint hier auch die Familie zu gehören, wobei dies nicht ganz eindeutig ist.

⁸⁷² Vgl. U. Lehr, Psychologie, S.218f.

⁸⁷³ Allerdings wird auch Kritik an diesem Ansatz laut; hiermit werde künstlich eine „Subkultur“ geschaffen, d.h. alte Menschen agieren vornehmlich innerhalb ihrer eigenen Altersgruppe und werden vom gesamtgesellschaftlichen Leben ausgeschlossen. Durch diese Erfahrungen der Ausgrenzung entstünden Gefühle von Resignation und Isolation. (Vgl. U. Lehr, Psychologie, S. 219f.)

⁸⁷⁴ Die Disengagement-Theorie geht zurück auf Elaine Cumming und W.E. Henry, vgl. dies., Growing old, the process of disengagement, New York 1961

die Aktivitätstheorie wieder das Leben der mittleren Lebensspanne in den Mittelpunkt und formuliere es als Ideal, dem sich die letzte Phase so weit wie möglich anzugleichen habe, womit man der spezifischen Situation in dieser Lebensphase nicht gerecht werde. Dabei versteht sich die Disengagement-Theorie als eine Theorie des Wechselspiels von gesellschaftlichen Anforderungen einerseits und Wünschen und Bedürfnissen des Individuums andererseits.⁸⁷⁵ – Die Disengagement-Theorie hat in den letzten Jahrzehnten zu einer Reihe von Diskussionen und Untersuchungen geführt, wodurch sie in einigen Punkten modifiziert wurde; dennoch geht die heutige psychologische Meinung eher davon aus, die Aktivitätstheorie als das im großen und ganzen zutreffendere Modell anzusehen,⁸⁷⁶ wobei es von der jeweiligen Situation des Einzelnen abhängig große Unterschiede geben kann.⁸⁷⁷

Sowohl in der Soziologie als auch in der (Sozial)Psychologie streben die Ansätze der wissenschaftlichen Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte nicht nur danach, die Situation alter Menschen zu beschreiben und zu erklären, sondern auf dieser Grundlage auch Theorien darüber aufzustellen, wie ein „Erfolgreiches Alter(n)“ („Successful Aging“) aussieht bzw. aussehen kann. Dabei kommt dem Grad der Zufriedenheit, den alte Menschen in Bezug auf ihre jeweilige Lebenssituation bzw. ihre jeweiligen Lebensumstände äußern, eine herausragende Rolle zu. Im soziologischen – und auch im alltäglichen – Sprachgebrauch ist es der Begriff der *Lebensqualität* („Quality of Life“ oder, in einer häufig verwendeten Abkürzung, QoL), der etwas über die spezifische Lebenssituation und die damit verbundene Zufriedenheit des Individuums aussagt. Diese QoL wird nach neuerer Auffassung⁸⁷⁸ durch die drei Kategorien „being“, „belonging“ und „becoming“⁸⁷⁹ determiniert: „Being“ bezieht sich auf die physischen, psychologischen und geistigen Aspekte, die Einfluss auf die Lebensqualität des Individuums haben; „belongig“ beschreibt die (Un)Zufriedenheit mit den

⁸⁷⁵ So streben einige Menschen im Alter von sich aus einen Rückzug aus einer Reihe von Verpflichtungen an, wobei allerdings dieser Rückzug oft im Zusammenhang mit gewissen körperlichen oder geistigen Veränderungen einhergeht und nicht zwangsläufig eine Folge des Alters an sich ist. Vgl. James E. Birren, Altern als psychologischer Prozeß, Freiburg i.Br. 1974, S. 269: „Veränderungen der Gesundheit und des Energiegefühls sowie geistiger Abbau können die Fähigkeiten eines Individuums zur Aufrechterhaltung extensiver und intensiver zwischenmenschlicher Beziehungen einschränken. Von diesem Standpunkt aus ist Disengagement ein Prozeß geistiger und gefühlsmäßiger Entlastung oder eine anpassende Einschränkung psychologischer Anteilnahme und Aktivität [...]“.

⁸⁷⁶ Vgl. U. Lehr, Psychologie, S. 221ff. ; s.a. Abschnitt 1.4.4

⁸⁷⁷ Vgl. J. Birren, Altern, S. 269f.

⁸⁷⁸ Vgl. Rebecca Renwick/ I. Brown, Being, belonging, becoming: The Centre for Health Promotion model of quality of life, In: R. Renwick/ I. Brown/ M. Nagler (Hrsg.): Quality of Life in Health Promotion and Rehabilitation: Conceptual Approaches, Issues and Applications, Thousand Oaks 1996.

⁸⁷⁹ Da mir nicht bekannt ist, welche soziologischen Fachtermini im Deutschen an Stelle dieser Begriffe verwendet werden, lasse ich sie hier im englischen Original stehen, zumal damit auch die (sicher beabsichtigte) Alliteration gewahrt bleibt.

bestehenden sozialen Kontakten und Beziehungen sowie die physische, soziale und gemeinschaftliche Umgebung, in der sich der Betreffende befindet, und mit dem Begriff des „becoming“ werden die persönlichen Wünsche und Vorstellungen der Person im Hinblick auf (zielgerichtete und instrumentelle) Betätigung, Freizeitaktivitäten und persönliche Entwicklung bezeichnet.⁸⁸⁰

4.5.3 Pädagogik

In der Pädagogik gehört der Bereich der Bildung älterer Menschen zum Unterbereich der Erwachsenenbildung, deren Aufgabe und Inhalt nach einer verbreiteten Definition als „organisierte, zielgerichtete Fortsetzung des Lernprozesses neben oder nach einer Berufstätigkeit“⁸⁸¹ verstanden wird. Der spezifisch auf ältere Menschen zugeschnittenen Ansatz der Erwachsenenbildung wird häufig mit dem Begriff der *Gerontagogik* bezeichnet, die

„[...] die Hebung des allgemeinen Qualifikationsstatus dieser Gruppe zum Ziel haben muß, wobei der Forderung von sozialen Zielen (Fähigkeiten und Fertigkeiten) besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist. Dazu gehört u.a. die Forderung von Aktivität, Weckung von Interesse, Förderung sozialer Kontakte und allgemeiner Kontaktfähigkeit, Förderung von Selbständigkeit und Wahrung der individuellen Eigenart.“⁸⁸²

Auch der Gerontagogik liegen oder lagen als grundlegende Theorien, auf deren Basis sie ihre Konzepte entwickelt (hat), vier Theorien zugrunde, mit denen sich zwar auch Soziologie und Psychologie befassen; allerdings haben diese Theorien für die Pädagogik wiederum besondere Implikationen. Die bis zum Ersten Weltkrieg populäre *Defizittheorie* (oder Maturitäts-Degenerationshypothese) geht davon aus, dass generell und unausweichlich mit zunehmendem Alter die Fähigkeit zum Lernen abnimmt, dies jedoch nicht auf alle Lebensbereiche und Personen gleichermaßen zutrifft, sondern dass es große intersubjektive Unterschiede gibt. Aufgabe der Pädagogik wäre es, auf Grundlage dieser Theorie

⁸⁸⁰ Vgl. Alan Walker (Hrsg.), *Understanding quality of life in old age*, London 2005, S.12f.

⁸⁸¹ Horst Siebert, *Erwachsenenbildung. Aspekte einer Theorie*, Düsseldorf 1972, S.10. Aufgrund der berufsabhängigen Definition der Gerontagogik wird das Alter der betroffenen Personen in der Regel auch etwas niedriger angesetzt als sonst in dieser Arbeit angenommen; dieser Altersschwelle liegen auch empirische Beobachtungen zugrunde. Vgl. Urs Kalbermatten, *Bildung im Alter*, In: A. Kruse/M. Martin (Hrsg.), *Enzyklopädie*, S.110f.: „Befassen wir uns mit Bildung im Alter, sollten wir aus verschiedenen Gründen zunächst unser Interesse auf die Altersgruppe 55+ richten. In den OECD-Ländern hat in den letzten Jahren die Frühpensionierung kontinuierlich zugenommen. [...] Diese Zahlen legen die Schlussfolgerung nahe, dass Weiterbildung in hohem Ausmaß auf beruflichen Nutzen ausgerichtet ist. Weiterbildung nach 55 erscheint sowohl für den Einzelnen wie auch die Arbeitgeber wenig sinnvoll.“

⁸⁸² Mechthild Rennkamp, *Weiterbildung im Alter? Gerontologische Aspekte*, Paderborn 1976, S.24

herauszufinden, „welche Prozesse und Funktionen es nun eigentlich sind, die einem Individuum möglichst lange Lernfähigkeit und Gedächtnisleistung erhalten und es somit vor einer Vergreisung bewahren“⁸⁸³ - sofern man davon ausgeht, dass diese Prozesse nicht rein biologischer Natur sind. Allerdings haben gerade Erkenntnisse der Pädagogik dazu beigetragen, die Defizittheorie fragwürdig erscheinen zu lassen, da sie festgestellt hat, dass es bestimmte Bereiche gibt, in denen auch im hohen Alter ein Lernen noch sehr gut möglich ist.

Die *Aktivitätstheorie* wirft aus pädagogischer Sicht gesehen die Fragestellung auf, inwieweit im mittleren Lebensalter ausgeübte Rollen und Funktionen tatsächlich sinnvoll bis ins hohe Alter hinein fortgeführt werden können und sollen (auch im Sinne einer Zumutbarkeit für das Individuum), und welcher Art ggf. Ersatzfunktionen sein können.⁸⁸⁴ Die *Disengagement-Theorie*, in dem Sinne verstanden, dass das Alter als Phase der Vorbereitung auf den Tod gleichzeitig eine Phase der Loslösung aus den sozialen Strukturen bedeutet, lässt für pädagogische Bemühungen allenfalls in dem Sinne Raum, dass sie den Menschen bei dieser Loslösung unterstützen und somit auf den Tod vorbereiten könnten. Allerdings sieht die Pädagogik das Konzept der Disengagement-Theorie aus mehreren Gründen als Beschreibung eines erfolgreichen Alterns als nicht überzeugend an.⁸⁸⁵ – Auf der Grundlage der Auseinandersetzung mit diesen Theorien haben Lehr und Thomae die sogenannte *Konzeption der Bonner Alternsforschung* entwickelt, die – in Anlehnung an die Konfliktpsychologie - persönliche Entwicklung nicht als Ausdifferenzierung und Entfaltung individuell vorhandener Anlagen, sondern als Anpassung und Veränderung von Verhaltensweisen aufgrund von Konflikterfahrungen versteht. Diese Konzeption zieht ein bestimmtes Verständnis des Alterns nach sich: „Man kann also sagen: Ob Altern gelingt, ist eine Frage, ob die Konflikte gelöst

⁸⁸³ Walter Braun (Hrsg.), *Die ältere Generation: zum Problemfeld zwischen Gerontologie und Pädagogik*, Regensburg 1981, S.9 (Vorwort des Herausgebers).

⁸⁸⁴ Vgl. W. Braun (Hrsg.), *Die ältere Generation*, S.9.

⁸⁸⁵ Vgl. W. Braun (Hrsg.), *Die ältere Generation*, S.10: „Als empirisch gesichert kann jedoch gelten – und das spricht gegen die Disengagement-Theorie –, daß jedes Disengagement als negativ erlebt wird, während alle Ausweitung der sozialen Kontakte positives Erleben auch im Alter noch nach sich zieht. [...] Die Disengagement-Theorie tut schließlich so, als ob es im Alter ein von allen Verpflichtungen und Verflechtungen freien Menschen geben könne, der doch ein ganzes Leben sich darin befunden hat. Hier scheint fast ein Zerrbild von Menschsein entwickelt zu werden, denn Menschsein wird immer heißen, daß man Verantwortung übernimmt und in Verantwortlichkeiten steht. Jede Art von Disengagement ist somit im Grunde genommen inhuman, um nicht zu sagen anti-human.“ – Allerdings werden bei dieser Kritik meines Erachtens auch einige Punkte unberücksichtigt gelassen. Zum einen fehlt ein Verweis darauf, inwieweit die Tatsache, dass jedes Disengagement als negativ erlebt wird, tatsächlich empirisch abgesichert ist; es gibt z.B. auch Untersuchungen, die besagen, dass für eine nicht unerhebliche Anzahl von Menschen das Ausscheiden aus dem Berufsleben (und dieses ist ja eine Form des Disengagement) eine Erleichterung darstellt, wenngleich dies natürlich nicht auf alle Personen zutrifft. Zum anderen besagt die Disengagement-Theorie – so wie ich sie verstanden habe – nicht, dass *jede* Verpflichtung aufgegeben wird, sondern nur, dass manche Menschen es durchaus befürworten, einen Teil der Verpflichtungen abzugeben; und dies ist empirisch bestätigt.

werden und das Individuum sich damit neuen Situationen anzupassen in der Lage ist.“⁸⁸⁶ Aus pädagogischer Sicht wird dieser Ansatz allerdings oft als zu sehr auf das Individuum bezogen bewertet; der gesellschaftlichen Situation und auch deren Verantwortung werde hier zu wenig Bedeutung beigemessen.

Im Idealfall versteht die Gerontagogik ihre Aufgabe in einer Hilfestellung bei der Verbindung sowohl der gesellschaftlichen als auch individuellen Problematik des Alterns:

„Durch diesen Ansatz soll eine Möglichkeit geschaffen werden, die sozialen und die individualen Momente des Alternsprozesses besser in den Griff zu bekommen, indem man sie analysiert. Damit könnte man vielleicht zu einem Ausgangspunkt kommen, von dem aus auch pädagogische Interventionen möglich wären. Die Frage ist ganz einfach diese: Können die gesellschaftlichen Bedingungen so geändert werden, daß eine auf den einzelnen Fall abgestellte pädagogische Beratung und Führung geschaffen werden kann?“⁸⁸⁷

Dabei formuliert auch die Pädagogik für ältere Menschen ihre Ziele ausgehend von der Beobachtung, dass die Situation alter Menschen heute in vielen Bereichen grundlegend anders ist als in früheren Zeiten. Dies hat unterschiedliche Konsequenzen. Zum einen muss die Pädagogik sich verstärkt mit den geänderten Bedingungen des Lebens im Alter auseinandersetzen und die Erkenntnisse der verschiedenen Disziplinen in einer zielführenden Arbeit umsetzen.⁸⁸⁸ Die Tatsache, dass das Alter nunmehr eine eigenständige Lebensphase ist, die nicht lediglich als „Ruhestand“ angesehen wird, sondern in der vielfach das Bedürfnis nach aktiver Gestaltung besteht, lässt auch der Bildung im Alter in diesem Sinne einen neuen Stellenwert zukommen, der jedoch oft unterschätzt wird:

„Verstehen wir nun Alter als eine normale Lebensphase, in der der Mensch verschiedenen Aufgaben und Herausforderungen hat, ist Bildung – wie in früheren Lebensphasen – ein Teil des Lebens. [...] Bildung im Alter ist viel lebensnotwendiger, als man dies bis jetzt angenommen hat; aber auch die Konsequenzen von Bildungsabstinenz müssten thematisiert werden.“⁸⁸⁹

Demnach könnte die Pädagogik also vor allem im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit der Ausübung geistiger Fähigkeiten einen Beitrag zu einem gelungenen Leben im Alter bieten.

⁸⁸⁶ W. Braun (Hrsg.), Die ältere Generation, S.11

⁸⁸⁷ W. Braun (Hrsg.), Die ältere Generation, S.11f.

⁸⁸⁸ Vgl. U. Kalbermatten, Bildung im Alter, S.112: „Der Bildungsmarkt für ältere Menschen sollte sich nicht nur am Wachstum orientieren, sondern einer qualitativen Veränderung des Alters Rechnung tragen. Formen, Rollen und Handlungsspielraum des Alters haben sich verändert. Dies stellt auch die Bildungsarbeit vor neue Aufgaben und bedingt die Einführung neuer Bildungsprodukte.“

⁸⁸⁹ U. Kalbermatten, Bildung im Alter, S.112

4.5.4 Politikwissenschaft

Wenig Beachtung findet bisher der Einfluss des demographischen Wandels im Sinne einer Zunahme älterer Menschen an der Bevölkerung auf das politische Geschehen.⁸⁹⁰ Die mangelnde Wahlteilnahme jüngerer Menschen ist ein viel diskutiertes Phänomen; dass dadurch den Stimmen der Älteren ein überproportional hohes Gewicht zukommt, ist zwar eine logische Folgerung, wird jedoch anscheinend oft aus dem Blickwinkel verloren. So bildeten z.B. bei den letzten Kommunalwahlen in NRW die über 60-jährigen bereits über die Hälfte aller Wähler. Auch das politisch aktive Engagement wird in erster Linie von älteren Menschen (hier sind allerdings nicht erst die über 65-jährigen gemeint) ausgeübt. Umstritten ist in diesem Zusammenhang, ob sich das Wahlverhalten und die politische Einstellung eher am Kohorteneffekt oder am Lebenszyklus-Effekt orientiert, d.h. ob eine bestimmte Kohorte ihre politische Überzeugung ihr Leben lang beibehält oder ob sie sich mit zunehmendem Alter ändert. Anhänger der letztgenannten Überzeugung gehen davon aus, dass man in jungen Jahren tendenziell eher links und progressiv orientiert ist und sich im Verlauf des Lebenszyklus die Einstellung in Richtung konservativer, rechtsgerichteter Überzeugungen ändert. Der derzeitige Forschungsstand weist in die Richtung, dass in der Tat beide Verhaltensformen nebeneinander existieren und sich überschneiden. Allerdings ist trotz des hohen Anteils der Älteren an der politischen Willensbildung nicht zu übersehen, dass diese in der Regel nicht ihre Interessen als Gruppe der Älteren durchzusetzen versuchen, sondern andere Interessen im Vordergrund stehen. Ein Indiz hierfür ist die Tatsache, dass die „Partei der Alten“, die Grauen Panther, eine unbedeutende Randpartei ist, obwohl sie doch alles andere als eine Randgruppe vertritt.⁸⁹¹

Für die Theorie des guten Lebens können die Ergebnisse der Politologie in zweifacher Hinsicht interessant sein: Zum einen geben sie Auskunft darüber, inwieweit sich alte Menschen noch in politischer Hinsicht in der Gesellschaft engagieren. Zum anderen zeigen sie auch Möglichkeiten auf, ob und wenn ja inwieweit spezifische Interessen alter Menschen in der Gesellschaft durchgesetzt werden (können). Dabei sind es neben den staatlichen Interessen und Interventionsmöglichkeiten auch wirtschaftliche Gesichtspunkte, die mit

⁸⁹⁰ Ein negatives Gegenbeispiel hierzu bilden die amerikanischen Präsidentschaftswahlen im Jahr 2000, wo in der öffentlichen Diskussion älteren Wählern die „Schuld“ an der Wahl George W. Bushs gegeben wurde: Sie hätten aus Versehen den falschen Kandidaten gewählt, weil sie das Wahlverfahren nicht richtig verstanden hätten.

⁸⁹¹ Vgl. Ulrich von Alemann, Demographie und Demokratie. Die alternde Gesellschaft und die politische Willensbildung. Thesenpapier zum Workshop „Digitale Lebenswelten“ 2005

diesen in einem engen Zusammenhang stehen und nicht getrennt davon betrachtet werden können.⁸⁹²

4.5.5 (Sozial)ökonomie

Aspekte der (Sozial)ökonomie haben in den letzten Jahren und Jahrzehnten stark dazu beigetragen, die demographische Entwicklung in den entwickelten industrialisierten westlichen Ländern als ein Katastrophenszenario erscheinen zu lassen, das unweigerlich zu einem Zusammenbruch der Sozialsysteme, wenn nicht ganzer Gesellschaften führen wird.

Grundlagen der sozialökonomischen Forschung sind auch hier demographische Daten, vor allem demographische Zukunftsvoraussagen. Dabei geht man davon aus, dass die Bevölkerung in den beschriebenen Ländern im Durchschnitt immer älter wird, was zur Folge haben wird, dass die Anzahl derjenigen Mitglieder einer Gesellschaft, die ökonomisch inaktiv sind, steigt. Dies kann u.U. durch das z.Zt. zu beobachtende Phänomen des immer früheren *tatsächlichen* Renteneinstiegsalters verstärkt werden, da mehr und mehr Menschen über genügend finanzielle Rückhilfen (z.B. durch private Vorsorge wie Hausbesitz) verfügen. Die wirtschaftliche und politische Machtposition dieser Personengruppe wird zunehmen. Auf lange Sicht gesehen, wird das Durchschnittsalter der arbeitenden Bevölkerung voraussichtlich aufgrund gleichzeitig sinkender Geburtsraten allerdings eher wieder ansteigen.⁸⁹³

Alle diese prognostizierten Entwicklungen haben unmittelbare Auswirkungen auf sozialökonomische Aspekte wie Arbeitskräfteverteilung, Arbeitsstunden, Vermögensbildung und -verteilung, Konsumverhalten, Steuermodelle und öffentliche Ausgaben, d.h. auf die Ökonomie staatlicher Politik insgesamt.⁸⁹⁴ Dabei sind es sowohl makro- als auch mikroökonomische Aspekte, die im Bezug auf eine alternde Gesellschaft⁸⁹⁵ eine Rolle spielen. Auf makroökonomischer Ebene sind es die Größen Produktivitätssteigerung, staatliche Rücklagen und Realisierbarkeit staatlicher Sozialversicherungssysteme, die durch die beschriebenen demographischen Veränderungen beeinflusst werden. Doch auch auf der

⁸⁹² Vgl. Frank Schulz-Nieswandt, Politische Herausforderungen des Alters, In: A. Kruse/M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie, S.554: „Moderne Gesellschaften sind komplexe Beziehungsmuster des Mit-, Gegen- und Nebeneinanders von (Wohlfahrts-) Staat, Markt und Wohlfahrtsgesellschaft. [...] Das Alter als Herausforderung an die Politik ist somit ein Komplex von innovativen Anpassungsanforderungen an Markt, Wohlfahrtsstaat und Wohlfahrtsgesellschaft.“

⁸⁹³ Die gesetzliche Heraufsetzung des Rentenalters (2007) ist ein Schritt in diese Richtung.

⁸⁹⁴ Vgl. Richard Disney, Can We Afford to Grow Older? A Perspective on the Economics of Aging, Cambridge 1996, S.1ff (Overview).

⁸⁹⁵ Trotz der gleichermaßen in allen entwickelten industrialisierten Ländern anzutreffenden Tendenz einer Alterung der Gesellschaft sind die Formen und Ursachen doch sehr unterschiedlich, vgl. Disney, Can We Afford, S.8ff.

mikroökonomischen Ebene stellen sich wichtige Fragen, die daraus resultieren, dass die Menschen länger leben, jedoch in der Regel nicht länger arbeiten, also eine immer längere Lebenszeit in ökonomischer Inaktivität verbringen. Diese Fragen betreffen die (realistischen) Erwartungen und Interessen des einzelnen Individuums in Bezug auf Einkommensaussichten, Konsumverhalten, ggf. Arbeitsmöglichkeiten und –aussichten usw.⁸⁹⁶ Auf der Grundlage dieser Voraussagen kommen z.B. auch Fachinger und Schmähl für Deutschland zu der – bei allen Unabwägbarkeiten vorsichtigen - tendenziell pessimistischen Prognose bezüglich der Einkommenserwartungen der zukünftigen älteren Generationen:

„Aussagen über die ökonomische Sicherung künftiger Generationen sind aufgrund der hohen Komplexität des Systems der Alterssicherung zwar nur sehr eingeschränkt möglich. Doch infolge der in den vergangenen Jahren vorgenommenen erheblichen Änderungen in der Grundkonzeption zeichnet sich ab, dass künftige Generationen eine im Vergleich zu den heutigen Rentenempfängern deutlich veränderte Höhe und Struktur der Alterseinkünfte haben werden. Dabei ist mit einer deutlichen Zunahme der Haushalte zu rechnen, die nur über sehr geringe Alterseinkommen verfügen werden, und insgesamt eine stärkere Ungleichverteilung im Alter.“⁸⁹⁷

Aspekte der Sozialökonomie spielen demnach nicht nur in der öffentlichen Diskussion zum Thema Alter, sondern natürlich auch für das gelungene Leben des Einzelnen unter Umständen eine wichtige Rolle.

4.6 Weitere Disziplinen

Weitere Disziplinen, die sich mit dem Alter oder in diesem Falle besser mit dem Bild des Alters beschäftigen, sind beispielsweise die *Literatur- und Kommunikationswissenschaften*, wenngleich sie nicht zu den gerontologisch relevanten Disziplinen gezählt werden. Sie tragen einen nicht unwichtigen Teil dazu bei, Erkenntnisse darüber zu gewinnen, wie das Alter bzw. der alte Mensch in verschiedenen Kulturen und Epochen dargestellt werden und wurden. Dies lässt interessante Schlüsse über Wahrnehmungen und Einstellungen zu, die von den empirischen Wissenschaften nicht zu gewinnen sind. Vor allem die Literaturwissenschaft

⁸⁹⁶ Vgl. Disney, Can We Afford, S.10f.

⁸⁹⁷ U. Fachinger/W. Schmähl, Ökonomische Sicherung im Alter von heutigen und künftigen Generationen, In: A. Kruse/M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie, S. 536. – Disney kommt dagegen zu dem Schluss, dass die faktischen demographischen Veränderungen keine „Alterskrise“ (crisis of aging) hervorgerufen haben und auch nicht hervorrufen werden; bereits bestehende Probleme der Sozialversicherungen sind nicht unmittelbare Folge einer alternden Bevölkerung und werden in Zukunft durch die Zunahme privater Sicherungspläne abgefangen werden.

bildet im Hinblick auf frühere Zeiten eine der Hauptquellen, überhaupt etwas über das Alter zu erfahren, da andere Quellen wie demographische Erhebungen etc. fehlen.⁸⁹⁸

Auch die *Sportwissenschaft* setzt sich zunehmend (etwa seit den 1970er Jahren) mit dem Thema Alter auseinander, wenngleich sich die Erkenntnis, dass Sport zu einem gelungenen Leben im Alter beitragen kann, noch nicht der größten Akzeptanz erfreut.⁸⁹⁹

Rechtswissenschaftliche Fragen berühren das Leben im Alter in vielerlei Hinsicht, auch wenn es kein eigenes Gesetzbuch und nur wenige rechtliche Vorschriften gibt, die sich explizit auf die Lebensphase des Alters beziehen.⁹⁰⁰ Für das Alter relevante Passagen finden sich in erster Linie im Sozialgesetzbuch, wie z.B. Regelungen über Kranken-, Pflege- und Rentenversicherungen sowie das Sozialhilferecht und das Gesetz über die Grundsicherung. Im Alter oft besonders relevant sind auch diejenigen rechtlichen Grundlagen, die sich mit der Rehabilitation und Teilhabe behinderter Menschen befassen. Das Heimgesetz ist vor allem für die Gruppe älterer Menschen von Bedeutung, die sich in der Obhut von Alten- oder Altenpflegeheimen befinden. Das Bürgerliche Gesetzbuch befasst sich mit Fragen wie der Betreuerbestellung, Vorsorgevollmacht oder Patientenverfügung.⁹⁰¹ Besondere Brisanz kommt rechtlichen Aspekten dann zu, wenn die verschiedenen Rechte und Interessen entweder des Betroffenen selbst oder des Betroffenen im Umgang oder in der Interaktion mit anderen miteinander in Konflikt geraten; dies trifft ebenfalls oft auf Situationen zu, in denen sich Bewohner von Altenheimen befinden. Hier kann es gerade bei geistig verwirrten Personen nötig sein, auch juristisch genau abzuwägen zwischen den Rechten des Einzelnen, die ihm durch das Grundgesetz garantiert werden (Art.1: Die Würde des Menschen ist unantastbar, Art.2: Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, Art. 104: Rechtsgarantie bei Freiheitsentziehung) und den Rechten sowohl des Betroffenen selbst zu seinem eigenen Schutz (z.B. Betreuungspflicht gem. Heimvertrag, Aufsichtspflicht gem. BGB), aber auch

⁸⁹⁸ Wahl weist z.B. darauf hin, dass Tetens heute als ein wichtiger Vorläufer der gerontologischen Forschung angesehen wird, denn er hob „als einer der ersten die Notwendigkeit einer Perspektive der lebenslangen Entwicklung hervor, um Altersverläufe verstehen zu können.“ Zu dieser Einsicht verhalf ihm die genaue Auseinandersetzung mit wichtigen deutschen „Entwicklungsromanen“ (Parzival, Simplicissimus und Wilhelm Meister). S. Wahl, Entwicklung, S.31

⁸⁹⁹ Vgl. Horst Meusel, Bewegung und Sport, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S.255: „Noch bestehen die Hinderungsgründe, sich Bewegung und Sport zuzuwenden, sind vor allem durch ärztliche Empfehlung individuell angemessener Bewegungsprogramme zu überwinden. Diese sollten berücksichtigen, dass für Sportaktive das stärkste Motiv die Erwartung ist, Gesundheit, Leistungsfähigkeit und Wohlbefinden zu erhalten und zu verbessern. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es einer sorgfältigen Abstimmung der Bewegungsprogramme auf die Belastbarkeit der Adressaten.“

⁹⁰⁰ Vgl. Gerhard Igl, Altersprozesse in multidisziplinärer Sicht: Rechtliche Fragen, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S.593. – Igl weist allerdings interessanterweise darauf hin, dass es in den USA ein eigenes Rechtsgebiet speziell für ältere Menschen gibt, das dort auch unterrichtet wird und zu dem es sogar ein eigenes Lehrbuch gibt.

⁹⁰¹ Eine detaillierte Beschreibung der angesprochenen Aspekte bietet der o.g. Aufsatz von Igl.

zum Schutz der übrigen Bewohner und des Pflegepersonals (z.B. Verkehrssicherungspflicht gem. BGB, Schutz der Interessen und Bedürfnisse aller Betroffenen gem. HeimG).⁹⁰²

Die *Religionswissenschaft* setzt sich in mehreren Hinsichten mit Problemen des Alters auseinander, die hier nur kurz angerissen werden können. Sie beschäftigt sich vor allem in den letzten Jahrzehnten vermehrt mit Fragen der Art, inwieweit Religion dazu beitragen kann und beiträgt, dem Leben im Alter eine besondere Bedeutung zukommen zu lassen, und ob und wenn ja, inwieweit, Religiosität im Alter andere, spezifische Formen annimmt als in der Jugend oder im Erwachsenenalter.⁹⁰³ Eine wichtige Stellung kommt dabei der Religion vor allem im Hinblick auf die für das Alter kennzeichnende Situation der relativen Todesnähe zu; hier spielen Einstellungen und Überzeugungen bezüglich eines möglichen Weiterlebens nach dem Tod eine nicht zu unterschätzende Rolle.⁹⁰⁴

Die *ökologische Gerontologie* wiederum ist der Überbegriff, unter dem die Thematik der Person- Umwelt- Beziehung im Alter untersucht werden. Der Ökologie- bzw. Umweltbegriff bezieht sich in diesem Sinne sowohl auf die äußere (räumliche) Umwelt des Menschen (sowohl auf inner- als auch auf außerhäuslicher Ebene) als auch auf die soziale, wobei der jeweilige kommunale, gesellschaftliche und rechtliche Kontext in relevanten Aspekten mit einbezogen werden muss. Dabei spielen viele der bereits genannten gerontologischen Wissenschaftsbereiche eine Rolle; darüber hinaus kommen Gesichtspunkte von Architektur, Design, Stadtsoziologie, Verkehrswissenschaft etc. zum Tragen.⁹⁰⁵

⁹⁰² Zu den Gesichtspunkten – auch rechtlicher Art - , die gerade im Umgang mit verwirrten Heimbewohner zu beachten sind, vgl. die ausführliche und interessante Darstellung bei M. Borutta, Pflege zwischen Schutz und Freiheit.

⁹⁰³ Vgl. Uwe Sperling, Religiosität und Spiritualität im Alter, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S.627f.: „In den letzten drei Jahrzehnten ist die Zahl der Veröffentlichungen, die sich mit Fragen der Religiosität und Spiritualität im Alter befassen, stark angewachsen (Levin, 1997). Besonders in den USA, aber auch im europäischen und deutschsprachigen Raum ist damit eine >religiöse Gerontologie< (Lehr, 2003) entstanden, die als Bereicherung des Forschungsspektrums zu begrüßen ist. Themen umfassen u.a. die Beschreibung religiöser Ausdrucksformen im Alter, die Analyse von Auswirkungen religiösen Glaubens auf Gesundheit und subjektives Wohlbefinden, sowie die Bedeutung von Religiosität und Spiritualität als Ressource für die Bearbeitung belastender Situationen.“

⁹⁰⁴ Zur Auseinandersetzung mit einigen Aspekten dieser Problematik vom Standpunkt der Medizin vgl. auch Detlef Linke, In Würde altern und sterben. Zur Ethik der Medizin, Gütersloh 1991.

⁹⁰⁵ Vgl. H. Mollenkopf, F. Oswald, H.-W. Wahl, A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten älterer Menschen: Die ökogerontologische Perspektive, In: In: A. Kruse/M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie, S.343f. – Der Artikel bietet einen kurzen, aber informativen Überblick über die genannten Bereiche.

4.7 Erkenntnisse der genannten Disziplinen im Hinblick auf relevante Aspekte für das gelungene Leben im Alter

Die Auseinandersetzung mit den philosophischen Theorien hat gezeigt, dass nach philosophischer Auffassung verschiedene Aspekte die Qualität eines menschlichen Lebens ausmachen bzw. beeinflussen können. Dabei hat sich herausgestellt, dass zur Beurteilung der Relevanz dieser Aspekte für ein gutes oder gelungenes Leben vier verschiedene Standpunkte bzw. Sichtweisen unterschieden werden müssen. Einerseits muss die Einstellung und Wahrnehmung des *Individuums selbst* in Bezug sowohl auf die *interpersonelle Ebene* (im Sinne der gesellschaftlichen und sozialen Einbindung, d.h. die Interaktion mit anderen) als auch in Bezug auf die *intrapersonelle Ebene* (z.B. Gesundheit und Krankheit, materielle Situation, geistige Beschäftigung etc.) berücksichtigt werden. Wie einige philosophische Theorien (allen voran Aristoteles) betonen, ist jedoch auch die Einschätzung und Wahrnehmung *Dritter* im Bezug auf die beiden genannten Ebenen für ein gutes Leben von Bedeutung.⁹⁰⁶ Die Ansichten über ihren jeweiligen Einfluss und ihre Bedeutung für ein gutes oder gelungenes Leben gehen – wie man gesehen hat – weit auseinander,⁹⁰⁷ wobei oft nicht genau zwischen den einzelnen Standpunkten oder Sichtweisen in der Beschreibung, was ein gutes Leben ausmacht, unterschieden wird. Es ist aber meines Erachtens wichtig, die unterschiedlichen Perspektiven im Auge zu behalten, da offensichtlich objektiv gleiche Lebensumstände im Hinblick auf ein gutes Leben ganz unterschiedlich bewertet werden können. So kann z.B. ein Außenstehender eine bestimmte Krankheit als unvereinbar mit der Vorstellung eines gelungenen Lebens ansehen, während der Betreffende selbst trotz dieser Krankheit mit seiner Lebensqualität durchaus zufrieden ist. Bei der folgenden Auseinandersetzung mit den relevanten Kategorien und den jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntnissen versuche ich daher, die Differenzierung der Perspektiven zu berücksichtigen.

⁹⁰⁶ Diese Wahrnehmung und Beurteilung der eigenen Lebensumstände durch Dritte spielt in zweifacher Hinsicht eine Rolle: Zum einen ist z.B. Aristoteles der Auffassung, dass nur dasjenige Leben als gut bezeichnet werden kann, welches auch durch Dritte in dieser Weise beurteilt wird. Zum anderen kann die – vorweggenommene oder vermutete – Einschätzung unserer Lebensumstände durch Dritte wiederum einen unmittelbaren Einfluss darauf haben, wie wir diese Lebensumstände gestalten. Dieser Einfluss ist uns oft gar nicht bewusst, und manchmal ist es sogar unmöglich zu sagen, inwieweit unsere Entscheidungen durch diesen Einfluss bestimmt und beeinflusst werden.

⁹⁰⁷ So geht Epikur z.B. davon aus, dass soziale Beziehungen eine eher untergeordnete Rolle spielen und lediglich als „Mittel zum Zweck“ der Erreichung der individuellen Zufriedenheit dienen (können), wogegen bei Platon und Aristoteles die Einnahme des adäquaten Platzes in der Gesellschaft die Grundlage jeden guten Lebens sein muss. Für die Utilitaristen ist die interpersonelle Perspektive sogar diejenige, an der jede Handlung ausgerichtet werden muss.

4.7.1 Soziales Umfeld (Familie/Freunde/ Gesellschaft)

Dass das soziale Umfeld sowohl in positiver wie auch in negativer Hinsicht einen großen Einfluss auf das „gelungene Leben“ hat, ist sowohl von wissenschaftlicher Seite als auch in unserer Alltagsintuition unumstritten. Das gilt für das Leben im Alter besonders, da sich in dieser Lebensphase zum einen soziale Beziehungen stark ändern können, zum anderen durch Änderung der Lebensumstände insgesamt (Ruhestand) den Beziehungen oft ein anderer Stellenwert zukommt; beides liegt nicht immer im unmittelbaren Einflussbereich des Betroffenen.⁹⁰⁸

Sowohl auf gesellschaftlicher (öffentlicher) als auch familiärer (privater) Ebene nimmt der Mensch im Lauf seines Lebens eine Vielzahl von Rollen mit den entsprechenden Pflichten, Aufgaben und Verantwortungen ein [(Ehe-) Partner/in, Kind, Eltern- bzw. Großelternanteil, bezahlter Arbeiter etc.]. Dabei existieren konkurrierende Theorien bezüglich des Zusammenhangs zwischen der Art und Anzahl der jeweiligen Rollen und dem subjektiven Gefühl des Wohlbefindens: zum einen gibt es die Auffassung, dass sich eine große Anzahl von Rollenverpflichtungen negativ auf das Wohlbefinden auswirkt („role strain hypothesis“),⁹⁰⁹ während andere Theorien gegenteiliger Auffassung sind („role enhancement theory“).⁹¹⁰ Empirische Untersuchungen belegen die Plausibilität beider Theorien, so dass sich schlussfolgern lässt, dass es nicht nur die Anzahl der Rollen ist, die sich auf das Wohlbefinden auswirkt, sondern dass es stark von Art der Aufgaben und Verantwortungen als auch der Persönlichkeit des betreffenden Individuums abhängt, ob diese als Belastung oder Bereicherung angesehen werden.⁹¹¹

⁹⁰⁸ Michael Wagner/Yvonne Schütze/Frieder R. Lang weisen darauf hin, dass gemäß sozialwissenschaftlicher Auffassung – vor allem älteren Datums – das Alter oft mit einschneidenden Rollenverlusten einhergeht, die in der Regel nicht kompensiert werden können, vgl. dies., Soziale Beziehungen alter Menschen, In: K.U. Mayer/ P.B. Baltes, Die Berliner Altersstudie, Berlin 1996, S.301: „Danach stellen der Austritt aus dem Erwerbsleben, der Auszug der Kinder aus dem Elternhaus sowie die Verwitwung weit verbreitete, größtenteils irreversible Rollenverluste dar, die individuell nicht beeinflusst werden können. Es kommt hinzu, daß moderne Gesellschaften alten Menschen kaum Gelegenheiten bieten, ähnlich zentrale gesellschaftliche Rollen wieder einzunehmen. Die Lebenserwartung der Menschen ist in den letzten Jahren angestiegen, ohne daß die neu entstandene Lebenszeit gesellschaftlich strukturiert wird [...]“.

⁹⁰⁹ Vgl. William Goode, A theory of role strain, In: American Sociology Review 25 (1960), S. 483-96

⁹¹⁰ Vgl. z.B. Stephen R. Marks, Multiple roles and role strain: some notes on human energy, time and commitment, In: American Sociology Review 42 (1977), S. 921-36

⁹¹¹ Vgl. Lynda Clarke/ Maria Evandrou/ P. Warr, Family and economic roles, In: A. Walker (Hrsg.), Understanding , S.65: “This variation between findings is likely to reflect the fact that it is not only the number of roles that matter, but also their content. [...] The value of multiple roles thus depends on their characteristics.” - Dies scheint mir mit der Alltagsintuition vollkommen im Einklang zu stehen.

Für das Leben im Alter ist der familiäre Rollenkontext ein wichtiger – wie manchmal behauptet wird, sogar *der* wichtigste – Aspekt im Hinblick auf die Lebensqualität.⁹¹² Hier ist es vor allem die spezifische Aufgabe als Großeltern, die sich positiv oder negativ auf das Wohlbefinden auswirken kann. Anhand des allerdings recht dürftigen Untersuchungsmaterials⁹¹³ kommt die Wissenschaft zu dem Schluss, dass die Beziehung zu ihren Enkeln für die überwiegende Mehrheit der Befragten eine wichtige oder sogar die wichtigste Rolle in ihrem Leben überhaupt spielt, und zwar in nahezu ausschließlich positiver Hinsicht.⁹¹⁴

Im Hinblick auf den im Alter mit größerer Wahrscheinlichkeit als in jüngeren Jahren eintretenden Verlust naher Angehöriger durch deren Tod gibt es die These, dass solche Verluste durch andere Angehörige bzw. Bekannte kompensiert werden, wobei der Grad der Nähe zwar immer weiter abnimmt, soziale Isolation jedoch vermieden wird.⁹¹⁵ Allerdings ist auch diese These nicht unumstritten.⁹¹⁶

Verschiedene, wenn auch nicht allzu zahlreiche Längsschnittstudien befassten oder befassen sich mit der Frage nach der Stabilität sozialer Rollen und Beziehungen über einen gewissen Zeitraum hinweg. Verallgemeinernd lassen sie sich insofern zusammenfassen, als zwar bei einem großen Teil der alten Menschen die sozialen Kontakte und Aktivitäten stabil bleiben, bei einem Teil jedoch mehr oder weniger stark abnehmen, wobei die familiären Beziehungen eher aufrecht erhalten werden und gerade bei Männern die Bedeutung von Freundschaften zurückgeht. Querschnittstudien zu diesem Thema unterstützen die Ergebnisse.⁹¹⁷

Große geschlechtsspezifische Unterschiede gibt es in mehreren Hinsichten. Zum einen ist der Anteil nicht verheirateter alter Frauen signifikant höher als der alter Männer.⁹¹⁸ Zum anderen

⁹¹² Vgl. L. Clarke/ M. Evandrou/ P. Warr, Family and economic roles, S. 65: "Older people's QoL is also a function of the role they play within the family. Family links and intergenerational solidarity may be crucial in contributing to many older people's well-being and for the avoidance of social exclusion."

⁹¹³ Die Tatsache, dass es zu dieser Fragestellung nur sehr wenig konkrete Forschungsergebnisse gibt, scheint einerseits überraschend, da es zum Alltagswissen (und das schon über Jahrhunderte oder sogar –tausende hinweg) zu gehören scheint, dass für alte Menschen die Aufgabe als Großeltern sehr wichtig ist; andererseits ist dies ein weiterer Hinweis darauf, dass die Frage nach dem guten Leben im Alter auch in den empirischen Disziplinen noch wenig Beachtung findet.

⁹¹⁴ Vgl. L. Clarke/ M. Evandrou/ P. Warr, Family and economic roles, S.67ff.

⁹¹⁵ Vgl. M. Wagner/ Y. Schütze/ F.R. Lang, Soziale Beziehungen alter Menschen, S.302: „Aus der Sicht der strukturfunktionalistischen Theorie kann man die erweiterte Familie als ein sich selbst balancierendes System verstehen. Gemäß dem Prinzip der Kompensation oder Substitution können Verwandte Funktionen übernehmen, die zuvor ein nunmehr verstorbene Familienmitglied innehatte (Townsend, 1968). Dementsprechend gilt die Norm, daß Personen zunächst Unterstützung von ihrem Ehepartner erhalten, dann in der Regel von ihren Kindern, von Geschwistern, anderen Verwandten und schließlich von Nicht-Verwandten.“

⁹¹⁶ Würde diese Substitution so einwandfrei funktionieren, wie hier suggeriert wird, gäbe es vermutlich viele Probleme im Alter nicht...

⁹¹⁷ Vgl. M. Wagner/ Y. Schütze/ F.R. Lang, Soziale Beziehungen alter Menschen, S. 302.

⁹¹⁸ In der Berliner Altersstudie lagen die Prozentzahlen von Nicht-Verheirateten bei den über 70-jährigen bei 10% (Männer) und 63% (Frauen). Erklärungen hierfür sind zum einen die durchschnittlich höhere

pflegen Frauen im Durchschnitt familiäre Kontakte stärker als Männer, wogegen nicht-familiäre Kontakte für Männer und Frauen im Alter etwa gleich wichtig sind. Hier kommt es offensichtlich eher auf das räumliche Umfeld an: Bewohner von Heimen haben deutlich weniger Kontakte zu Freunden als Menschen, die in Privathaushalten leben.⁹¹⁹ Auffällig ist dabei, dass mit höherem Alter der Kontakt zu Nicht-Verwandten deutlich zurückgeht, was allerdings nicht (nur) daran liegt, dass diese aufgrund von Tod oder Immobilität eingeschränkt werden, sondern einem abnehmenden Bedürfnis zu entsprechen scheint.⁹²⁰

Das Gefühl, im Bedarfsfall auf Unterstützung durch andere zählen zu können, geht nachgewiesenermaßen mit höherem Wohlbefinden und auch besserer Gesundheit einher.⁹²¹ Eine positive Korrelation von sozialen Kontakten und Wohlbefinden im Alter wird dabei z.B. aus der Koinzidenz von sozialen Beziehungen und höherer Lebenserwartung abgeleitet.⁹²² Allerdings finden sich auch Belege darüber, dass bestimmte Formen von sozialen Kontakten einen negativen Einfluss auf Wohlbefinden und geistige Gesundheit haben; dieser ist einigen Untersuchungen zufolge sogar gravierender als umgekehrt der positive Effekt. Negativ bewertet werden soziale Interaktionen im Alter vor allem dann, wenn der/die Betreffende sie unter folgenden Gesichtspunkten als belastend einstuft: 1. Im Sinne einer unangemessenen oder dysfunktionalen sozialen Unterstützung, 2. Im Sinne überhöhter Anforderung oder Auftretens von Konflikten, 3. Im Sinne von Gewalt oder Vernachlässigung. Inwieweit ältere Menschen in der Lage sind, soziale Kontakte im Hinblick auf eine Bereicherung des eigenen Lebens zu erfahren und zu gestalten, hängt dabei nicht zuletzt auch von den sozialen Fähigkeiten, Zielen und Erwartungen des alten Menschen selbst ab.⁹²³

Lebenserwartung von Frauen bei gleichzeitiger Tendenz, dass in einer Ehe die Frau jünger ist als der Mann. Dazu kommt, dass die beobachtete Alterskohorte z.T. noch von den Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs betroffen war.

⁹¹⁹ Vgl. M. Wagner/ Y. Schütze/ F.R. Lang, Soziale Beziehungen alter Menschen, S. 309f.

⁹²⁰ Vgl. M. Wagner/Y. Schütze/F.R. Lang, Soziale Beziehungen alter Menschen, S.309, bzw. P. Perring-Chiello, Wohlbefinden im Alter. Körperliche, psychische und soziale Determinanten und Ressourcen, Weinheim/München 1997, S. 181: „Bei den jungen Alten geht eine hohe Wertschätzung der sozialen Kontakte mit hohen Werten beim psychischen Wohlbefinden einher. Diese Variable hingegen verliert bei den Betagten an Prädiktionskraft und wird substituiert durch die Variable >SOS-Kontakt< [...]. Mit zunehmendem Alter scheint somit das psychische Wohlbefinden immer weniger von sozio-biographischen Ressourcen abhängig zu sein.“ (Mit SOS-Kontakt werden diejenigen Personen bezeichnet, an die sich der Betreffende im Notfall glaubt wenden zu können.)

⁹²¹ Vgl. vorherige Anmerkung sowie F. R. Lang, Soziale Beziehungen im Alter: Ergebnisse der empirischen Forschung, In: H.-W. Wahl/ C. Tesch-Römer (Hrsg.), Angewandte Gerontologie, S.144

⁹²² Vgl. F.R. Lang, Soziale Beziehungen, S.144

⁹²³ Vgl. F.R. Lang, Soziale Beziehungen, S.144f.

4.7.2 (Körperliche Erwerbs-)Arbeit/ Aufgaben und Funktionen innerhalb der Gesellschaft

Neben den privaten/familiären Kontakten spielen, wie gesagt, auch die öffentlichen/gesellschaftlichen im Leben des Einzelnen eine wichtige Rolle.⁹²⁴ Diese können in verschiedenen Kontexten stattfinden und abhängig von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit und Alter, aber auch von Klasse und regionaler Zuordnung in Qualität und Quantität variieren.⁹²⁵ Gerade in den letzten Jahren hat es vermehrt Untersuchungen bezüglich des Zusammenhangs zwischen der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und der Lebensqualität gegeben, wobei sich für alte Menschen spezifische Schwierigkeiten herausgestellt haben, da der Zusammenhang zwischen Gesundheitszustand und sozialer Aktivität für diese Altersgruppe eine besonders große Rolle spielt, welcher Umstand erst seit wenigen Jahren die entsprechende Berücksichtigung findet. Hier ist das Wohnumfeld (Infrastruktur) von signifikanter Bedeutung als für jüngere Menschen; so sind Ältere für die Ausübung von außerhäuslichen Aktivitäten z.B. in der Regel viel stärker auf öffentliche Verkehrsmittel angewiesen.⁹²⁶ Jüngste Untersuchungen sind dabei zu dem Ergebnis gekommen, dass die Ermöglichung der Teilnahme am öffentlichen Leben durch die Bereitstellung der entsprechenden Infrastruktur in der Regel als eine Steigerung der Zufriedenheit und Nutzung noch vorhandenen Tätigkeitspotentials von Seiten betroffener alter Menschen gewertet wird.⁹²⁷

Noch wichtiger als für alte Frauen ist für alte Männer die Teilnahme an und Betätigung innerhalb „informeller“ (d.h. nicht mit Erwerbsarbeit verbundener) sozialer Gruppen wie Sportvereine, religiöse Gruppierungen, Bürgerorganisationen. Dabei kann der Zugewinn an Lebensqualität entweder im „reinen“ Zeitvertreib liegen oder durch die Erfüllung einer anderen oder auch zusätzlichen Zielsetzung (Verbesserung der Gesundheit, altruistische

⁹²⁴ Allerdings sind auch hier die Trennlinien nicht immer ganz scharf zu ziehen; so kann z.B. ein Kontakt zu einem Arbeitskollegen sowohl privater als auch öffentlicher Natur sein.

⁹²⁵ Vgl. K. Davidson/ L. Warren/M. Maynard, Social involvement, In: A. Walker (Hrsg.), Understanding, S.84

⁹²⁶ Vgl. K. Davidson/ L. Warren/M. Maynard, Social involvement, S.85

⁹²⁷ Vgl. K. Davidson/ L. Warren/M. Maynard, Social involvement, S.86. Allerdings gibt es hier auch offensichtliche Unterschiede, die z.B. von Geschlecht und ethnischer Zugehörigkeit abhängen. So haben z.B. Asiaten und Farbige weitaus häufiger Kontakt auch zu entfernteren Verwandten als Weiße, während diese wiederum oft einen größeren Freundeskreis an Nicht-Verwandten besitzen (diese Untersuchungen beziehen sich auf Großbritannien, d.h. die nicht-britischen Personen leben auch nicht in ihrem eigenen ethnischen Umfeld). Die Tatsache, dass alte Männer oft über ein weniger großes soziales Netzwerk verfügen als alte Frauen, wird von einigen entsprechenden Untersuchungen bestätigt, vgl. ebd. S.86f; jedoch gibt es auch Untersuchungen, die hier keine Unterschiede zutage fördern (vgl. M. Wagner et al., Soziale Beziehungen alter Menschen, In: Die Berliner Altersstudie, S.310).

Motive...) erreicht werden, wobei auch hier wieder zusätzliche Faktoren (wie z.B. Klassenzugehörigkeit) eine Rolle spielen.⁹²⁸

Im Vergleich zu jüngeren Menschen ist die Zeit, die Ältere mit ehrenamtlichen Aufgaben, Hilfeleistungen für andere Haushalte (z.B. Kinderbetreuung) sowie der Teilnahme an politischen und sozialen Veranstaltungen verbringen, etwas höher: Während sowohl jüngere Männer als auch Frauen für diese Aktivitäten durchschnittlich 2,5 Stunden/ Woche aufbringen, sind es bei älteren (ab 65) Frauen 3,5 und bei Männern mehr als 4 Stunden.⁹²⁹

Neuere Untersuchungen haben dabei gezeigt, dass die Bereitschaft, sich erst im Alter ehrenamtlich zu engagieren, gering ist; die ehrenamtliche Betätigung wird, wenn sie nicht schon in jüngeren Jahren ausgeübt wurde, im Alter in der Regel nicht begonnen.

Untersuchungen bezüglich Bedeutung und Einfluss von Erwerbstätigkeit bzw. Ruhestand auf das subjektive Wohlbefinden älterer Menschen geben kein einheitliches Bild ab. Studien über die Lebenszufriedenheit⁹³⁰ von Arbeitnehmern, die über das offizielle Rentenalter hinaus noch berufstätig sind, im Vergleich zur Zufriedenheit derer, die sich bereits im Ruhestand befinden, kommen zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen, die von einem höheren Grad der Zufriedenheit über Indifferenz bis zu größerer Unzufriedenheit⁹³¹ reichen.⁹³² Insgesamt betrachtet, scheint es im Hinblick auf die Funktion der Erwerbstätigkeit bzw. des Ruhestandes alleine⁹³³ keine signifikanten Unterschiede in der Zufriedenheit zu geben.⁹³⁴ In Deutschland betrifft dies sowieso nur einen geringen Prozentsatz der alten Menschen: Im Jahr 2004 waren 2,9 % der über 65-jährigen noch erwerbstätig.⁹³⁵

⁹²⁸ Vgl. K. Davidson/ L. Warren/M. Maynard, Social involvement, S.88f.

⁹²⁹ Vgl. Statistisches Bundesamt, Aktuelle Fakten zum Tag der älteren Menschen (Pressemitteilung vom 28.09. 2005) (www.destatis.de).

⁹³⁰ "Lebenszufriedenheit" ("life satisfaction") wird in der o.g. Studie von „Wohlbefinden“ („well-being“) insofern unterschieden, als der Begriff der Lebenszufriedenheit eine längerfristige Perspektive beschreibt, mit dem der Befragte seine gesamte Lebensplanung beurteilt, während der Begriff des Wohlbefindens auf einen momentanen emotionalen Zustand der Ausgeglichenheit referiert (vgl. L. Clarke/ M. Evandrou/ P. Warr, Family and economic roles, S. 72).

⁹³¹ Diese entgegengesetzten Ergebnisse passen auch zu den unterschiedlichen Ansätzen der activity- bzw. disengagement- Theorie.

⁹³² Vgl. L. Clarke/ M. Evandrou/ P. Warr, Family and economic roles, S.71ff.

⁹³³ D.h., wenn nicht andere relevante Faktoren von der Frage der Erwerbstätigkeit unmittelbar beeinflusst werden, wie z.B. die Notwendigkeit, weiter zu arbeiten, um einen bestimmten Lebensstandard zu sichern.

⁹³⁴ Vgl. L. Clarke/ M. Evandrou/ P. Warr, Family and economic roles, S.73: "However, comparisons between employed and retired persons indicated that on average those two groups had equal life satisfaction and affective well-being. It seems appropriate to conclude [...] that in general there is no great difference in happiness between being retired or being employed at older ages."

⁹³⁵ Vgl. Statistisches Bundesamt, Aktuelle Fakten zum Tag der älteren Menschen (Pressemitteilung vom 28.09. 2005) (www.destatis.de)

4.7.3 Körperliche Fitness/ Angst vor dem Tod

Der Verlust bestimmter körperlicher Fähigkeiten hat über alle Zeiten hinweg wohl den größten Beitrag dazu geleistet, die Phase des Alters als defizitär erscheinen zu lassen. Dabei spielt der biologisch- medizinische Aspekt eine große Rolle; der Arzt, der sich berufsbedingt mit alten Menschen befasst, richtet sein Augenmerk naturgemäß auf die körperlichen Einschränkungen. Die biologisch- medizinische Sichtweise sieht sich daher ob ihrer „Einseitigkeit“ vehementer Kritik ausgesetzt. Es ist allerdings auch nicht von der Hand zu weisen, dass das Alter rein biologisch gesehen ein Abbauprozess *ist*; ich lege daher im folgenden zunächst die biologisch und medizinisch unbestreitbaren empirischen Fakten dar. Einer älteren, jedoch nach wie vor plausiblen Definition zufolge wird der Alternsprozess biologisch folgendermaßen beschrieben:

„Altern ist die Herabminderung eines reifen Organismus, die aus zeitabhängigen, im wesentlichen irreversiblen Veränderungen, die allen Angehörigen einer Art eigentümlich sind, resultiert, derart, daß im Laufe der Zeit die Organismen der Art zunehmend weniger in der Lage sind, mit den negativen Einflußgrößen aus der Umgebung fertig zu werden, wobei die Wahrscheinlichkeit des Todes zunimmt.“⁹³⁶

Die Veränderungen, die dabei auftreten, sind auf verschiedenen Ebenen zu beobachten. Auf der Mikroebene sind es die Körperzellen, die für Funktionsverluste „verantwortlich“ sind. Mit zunehmendem Alter des Organismus sterben Zellen in vielen lebenswichtigen Organen des Organismus ab; ihre Gesamtzahl verringert sich also. Von den verbleibenden Zellen können einige aufgrund des Nachlassens der Leistung der Mitochondrien ihre Effizienz verlieren; molekulare Veränderungen der DNS ziehen dysfunktionale Zellteilung oder sogar das Ende der Teilung nach sich, und das Gewebe verliert Kollagen, so dass die Körperorgane insgesamt Funktionseinschränkungen und –verluste aufweisen. Dabei bedeutet der Zelltod jedoch nicht automatisch Funktionsverlust; der Organismus kann mit dem Verlust einer großer Anzahl von Zellen fertig werden und diese z.T. sogar kompensieren. Problematisch wird es für den Körper dann, wenn hoch entwickelte und differenzierte Zellen betroffen sind, die ihre Teilungsfähigkeit verloren haben.⁹³⁷ Betroffene Systeme mit unmittelbaren Auswirkungen für den menschlichen Organismus sind z.B. das Harnsysteme, das Giftstoffe langsamer oder unzureichend abbaut oder das Verdauungssystem, welches Nährstoffe weniger effektiv verarbeitet. Auch Muskelmasse und –stärke nehmen ab. Das Herz-Kreislauf-System ist in

⁹³⁶ Philip Handler, Radiation and aging, In: N.W. Shock (Hrsg.), Aging, New York 1960, S. 200; hier zitiert nach: J. E. Birren, Altern, S.67

⁹³⁷ Vgl. J. E. Birren, Altern, S.68ff.

zweierlei Hinsicht beeinträchtigt: Das Herz arbeitet langsamer, wobei gleichzeitig die Verdickung und Verengung der Blutgefäße eigentlich eine verstärkte Leistung erforderlich machen würde.⁹³⁸ Dabei bleibt allerdings zu beachten, dass der Abbauprozess nicht erst im Alter, sondern bereits ab dem 30. Lebensjahr einsetzt. Von diesem Zeitpunkt an gehen alle körpereigenen Systeme jährlich um 0,8 bis 1 Prozent zurück. Da die meisten Systeme jedoch über Überkapazitäten verfügen, werden die Verluste erst ab etwa dem 60. Lebensjahr signifikant.⁹³⁹ Dabei muss im Auge behalten werden, dass viele scheinbar altersbedingte Veränderungen nicht durch das Alter *an sich*, sondern durch Krankheiten hervorgerufen werden, die sich bis ins Alter kumulieren und hier oft Spätfolgen nach sich ziehen.⁹⁴⁰

Die beschriebenen physischen Veränderungen wirken sich auch in psychischer Hinsicht aus. Die verlangsamte Blutzirkulation führt zu einer Verringerung der Sauerstoffzufuhr des Gehirns und somit zu einer Reduzierung der Hirntätigkeit. Kardiovaskuläre Erkrankungen können diesen Effekt noch verstärken, was als Ursache einer der häufigsten Krankheiten anzusehen ist, deren Eintrittswahrscheinlichkeit proportional zum Alter ansteigt, dem Schlaganfall. Auch Beeinträchtigungen des Harnsystems können Folgen auf neuronaler Ebene nach sich ziehen.

Auch das Wahrnehmungsvermögen kann im Alter auf allen Ebenen Minderungen erfahren, was neben den direkt zu beobachtenden physischen oft auch psychische Auswirkungen hat. Das *Sehen* wird durch Probleme in der Anpassung (Akkommodation) und den Verlust der Sehschärfe mehr oder weniger stark beeinträchtigt. Untersuchungen zufolge müssen wenigstens 75% der älteren Menschen Sehhilfen in Anspruch nehmen, und viele erreichen trotzdem nicht die volle Sehkraft. Schwer sehbehindert in dem Sinne, dass die mangelnde Sehkraft die Verrichtungen des täglichen Lebens nachhaltig erschwert, sind etwa sieben Prozent der 65-74-jährigen und 16 % der über 75-jährigen.⁹⁴¹

Das *Hörvermögen* lässt während des gesamten Erwachsenenalters immer mehr nach. Bei älteren Menschen weist etwa ein Drittel schwere Gehörschäden auf; der Prozentsatz erhöht sich mit zunehmendem Alter stetig. Bei der Entstehung von Hörschäden spielen negative Umwelteinflüsse (Lärm am Arbeitsplatz etc.) neben Alterungsprozessen eine große Rolle; beides kann zu Verkalkungen oder Arthritis im Mittelohr oder zur Athropie des Hörnerves

⁹³⁸ Vgl. Ian Stuart-Hamilton, Die Psychologie des Alterns, Hamburg 1994, S.18

⁹³⁹ Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S.15

⁹⁴⁰ Allerdings handelt es sich hierbei auch um ein zirkuläres Argument, wie Stuart-Hamilton richtig hervorhebt, denn es zieht die Frage nach sich, ob der Mensch im Alter gesund ist, weil er vorher nie krank war, oder ist er nie krank gewesen, weil er gesund ist. Vorherige Krankheiten können den Ausbruch bestimmter Alterserscheinungen hervorrufen oder beschleunigen, andererseits ist der alte Körper auch anfälliger für Krankheiten. Vgl. ders., Psychologie, S.16

⁹⁴¹ Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S. 20ff.

durch geringere Blutzufuhr oder Knochenzunahme führen.⁹⁴² Der *Geschmack* lässt im Alter offensichtlich vor allem in seiner Fähigkeit zur Differenzierung nach, während der *Geruchssinn* bei gesunden älteren Menschen weitgehend unverändert bleibt. Der *Tastsinn* verliert an Sensibilität. Vermutungen, dass auch die *Schmerzempfindlichkeit* im Alter abnimmt, haben sich bislang nicht bestätigt.

Neben den Veränderungen in der Wahrnehmung, die durch Veränderungen der Sinnesorgane selbst erfolgen und das Gehirn demnach in geringerem Umfang, mit verändertem Inhalt und mit verminderter Geschwindigkeit erreichen, verarbeitet das Gehirn die empfangenen Informationen auch weniger effektiv⁹⁴³ - mit Folgen nicht nur für physische, sondern auch für die psychische Leistungsfähigkeit.

Alternsprozesse auf der Mikroebene des Organismus sowie die bereits erwähnten Kumulationseffekte, die sich oft erst im Alter auswirken, führen dazu, dass nicht nur die Wahrscheinlichkeit, überhaupt zu erkranken, im Alter steigt, sondern auch dazu, dass die Wahrscheinlichkeit, an mehreren Krankheiten gleichzeitig zu leiden, sich signifikant erhöht (die sogenannte Multimorbidität).⁹⁴⁴ Die häufigsten Erkrankungen betreffen dabei das Herz-Kreislauf-System, gefolgt von chronischen Stoffwechselerkrankungen (Diabetes mellitus) und ihren Folgeschäden, degenerativen Erkrankungen und bösartigen Neubildungen.⁹⁴⁵

Dabei nimmt die Bedeutung der Gesundheit aus der Sicht des Individuums im Alter deutlich zu: Sie ist für die Verwirklichung eigener Ziele und die Aufrechterhaltung täglicher Routine teilweise entscheidend. Entsprechend wächst auch die individuelle Wertschätzung eines guten Gesundheitszustandes in Relation zu anderen Werten im Alter deutlich an.⁹⁴⁶ Gleichzeitig wird gesundheitlichen Beeinträchtigungen im Alter auch eine andere Beachtung geschenkt als in der Jugend. Die gleichen Symptome, festgestellt bei einem jungen und einem alten Menschen, werden oft spontan unterschiedlich bewertet: während sie beim jungen Menschen als Zeichen einer akuten heilbaren Krankheit gesehen werden, gelten sie beim alten schnell

⁹⁴² Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S.23f.

⁹⁴³ Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S.29: „Ein auffälliges Merkmal der altersbedingten Behinderung des Wahrnehmungssystems besteht darin, Informationen aus verschiedenen Sinnesbereichen nicht mehr zu einem kohärenten Ganzen interpretieren zu können.“

⁹⁴⁴ Die Berliner Altersstudie z.B. belegt (bei einer Anzahl von 516 Studienteilnehmern im Alter von 70-103 Jahren) eine durchschnittliche Anzahl von 7,4 medizinischen Diagnosen, wobei 94 % mindestens 5 Diagnosen aufwiesen. Vgl. Elisabeth Steinhagen-Thiessen/ Markus Borchelt, Morbidität, Medikation und Funktionalität im Alter, In: K.U. Mayer/Paul B. Baltes (Hrsg.), Die Berliner Altersstudie, S.151-185, hier zitiert nach Susanne Zank, Gesundheit und Krankheit, In: H.-W. Wahl/C. Tesch-Römer (Hrsg.), Angewandte Gerontologie in Schlüsselbegriffen, Stuttgart 2000, S.45

⁹⁴⁵ Vgl. R. Hardt, Geriatrie, In: E. Herrmann-Otto, Kultur des Alterns, S.127

⁹⁴⁶ Vgl. Clemens Tesch-Römer/Andreas Motel-Klingebiel, Gesellschaftliche Herausforderungen des demographischen Wandels, In: A. Kruse/M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie, S.567

als (unheilbare) Zeichen von Altersschwäche und Gebrechlichkeit.⁹⁴⁷ Alter an sich wird sowohl von jungen als auch von alten Menschen als Kausalursache von körperlichen Beeinträchtigungen gewertet; und da Alter sowohl irreversibel ist als auch alle Bereiche des menschlichen Lebens betrifft, kann diese Einstellung schwerwiegende psychische Auswirkungen haben. Das Beherrschen des eigenen Körpers und dessen Unversehrtheit und Funktionalität ist Untersuchungen zufolge elementar für das Identitätsverständnis des Menschen. Der Verlust bestimmter körperlicher Fähigkeiten, der auf das Alter zurückgeführt wird („Body Drop“), kann demzufolge zu einer dramatischen Änderung des Selbstbildes führen: Der oder die Betroffene wird mit einer körperlichen Einschränkung konfrontiert, die dazu führt, dass sein „inneres“ junges Selbstbild nicht mehr mit dem nur noch eingeschränkt funktionierenden Äußeren in Übereinstimmung zu bringen ist. Der Mensch begreift sich selbst als „alt“, ohne sich wirklich alt zu fühlen; er versteht sich nicht mehr als jung, geachtet, und begehrt, sondern als gebrechlich, behindert und unerwünscht. Dies kann zu schweren psychischen Problemen führen und sich negativ auf Sozialkontakte auswirken.⁹⁴⁸ Empirische Befunde belegen, dass der Anteil der beiden wichtigsten psychischen Erkrankungen im Alter (Depression und Demenz) bei geriatrischen Problemgruppen mit verschiedenen Gesundheitsbeeinträchtigungen (Multimorbidität, Inkontinenz, allgemeine Hilfsbedürftigkeit, Sehbehinderung, Hörbehinderung, Immobilität) signifikant höher liegt als im Durchschnitt der Stichprobe.⁹⁴⁹ Dabei stellt sich die Frage, ob die Koinzidenz der psychischen und körperlichen Erkrankungen dadurch erklärt werden kann, dass beide Folgeerscheinungen des Alters sind und deshalb gehäuft zusammen auftreten – also die gleiche Kausalursache haben –, oder ob zwischen physischen und psychischen Erkrankungen ihrerseits (auch) Kausalzusammenhänge bestehen (wie es die oben genannte Theorie andeutet). Die genannte Untersuchung kommt zu dem Schluss, dass in der Tat körperliche Beeinträchtigungen auch als Ursache für psychische Erkrankungen angesehen werden müssen.⁹⁵⁰

⁹⁴⁷ Vgl. K. McKee/ M. Downs/ M. Gilhooly/ K. Gilhooly/ S. Tester/ F. Wilson, Frailty, Identity and the quality of later life, In: A. Walker, Understanding, S.117

⁹⁴⁸ Vgl. K. McKee/ M. Downs/ M. Gilhooly/ K. Gilhooly/ S. Tester/ F. Wilson, Frailty, Identity, S.118f.

⁹⁴⁹ Vgl. M. Borchelt/ R. Gilberg/ Ann L. Horgas/ B. Geiselman, Zur Bedeutung von Krankheit und Behinderung im Alter, In: K.U. Mayer/ Paul B. Baltes, Die Berliner Altersstudie, S.449ff.

⁹⁵⁰ Vgl. M. Borchelt/ R. Gilberg/ Ann L. Horgas/ B. Geiselman, Zur Bedeutung von Krankheit und Behinderung im Alter, S.456

4.7.4 Geistige Beschäftigung/ Fitness

Eine der am meisten gefürchteten Verlusterscheinungen im Alter betrifft die Einschränkung geistiger Fähigkeiten. Wie gezeigt (vgl. Kap. 4.7.3), kann schon der Verlust von primär körperlichen Funktionen indirekt Einfluss auf die geistige Verfassung haben. Darüber hinaus kann es durch altersbedingte neuronale Veränderungen tatsächlich zu starken Beeinträchtigungen der Gehirn- und Nervenfunktionen (z.B. Demenz) kommen.

Zunächst einmal verliert das Gehirn altersbedingt etwa 10-15 % seines Gewichtes, wobei die Ursachen hierfür noch nicht einwandfrei geklärt sind. Möglicherweise führt die Verringerung der Durchblutung zum Absterben von Neuronen.⁹⁵¹ Die Neuronen des Gehirns selbst weisen zusätzlich typische altersbedingte Veränderungen auf. Viele schrumpfen im hohen Alter und verringern die Anzahl der Verbindungen zu anderen Neuronen; die Übertragungsgeschwindigkeit von Impulsen nimmt ab. Eine typische neuronale Veränderung, die vor allem bei älteren dementen Menschen zu beobachten ist, ist die Anlagerung winziger Metallteilchen, die zu einer starken Beeinträchtigung oder sogar zum Absterben des betreffenden Neurons führt. Anatomisch erkennbare Folgen dieser neuronalen Veränderungen sind bestimmte Gewebeveränderungen, die bei allen älteren Menschen, gehäuft jedoch bei Demenzkranken auftreten. Nicht nur der Zellverlust, sondern auch die signifikante Verlangsamung der Zellaktivitäten haben Einfluss auf die Funktionsfähigkeit des älteren Gehirns,⁹⁵² zumal Zellverlust oft recht problemlos dadurch ausgeglichen wird, dass andere Zellen die entsprechenden Aufgaben übernehmen. Untersuchungen haben jedoch einen signifikanten Zusammenhang zwischen Abnahme von Gehirnmasse, Rückgang des Hirnmetabolismus (Stoffwechsels im Gehirn) und der Abnahme von Geistes- und Gedächtnisleistungen nachgewiesen.⁹⁵³ Verluste geistiger Fähigkeiten sind also stark an physiologische Veränderungen gebunden.

Wie bereits gesehen, gehen Alltagsannahmen über das Alter in der Regel davon aus, dass Alter zwangsläufig mit dem Verlust geistiger Fähigkeiten (Verstandesschärfe) einhergeht; andererseits ist ein verbreitetes – positives – Stereotyp über das Alter auch die Verbindung von Alter und Weisheit. Die Psychologie unterscheidet analog zwischen „flüssiger“ und „verfestigter“ Intelligenz. „Verfestigte“ Intelligenz bezeichnet das Wissen, das eine Person im

⁹⁵¹ Zellen des Zentralnervensystems (Gehirn und Rückenmark) können nach ihrem Verlust nicht wieder ersetzt werden, Zellen des peripheren Nervensystems hingegen schon.

⁹⁵² Auffallend ist auch, dass die Veränderungen wesentlich stärker diejenigen Bereiche des Gehirns betreffen, die für geistige Funktionen zuständig sind (Teile des Großhirns und der Hippocampus/ zuständig für Gedächtnisleistungen), wogegen der Hirnstamm (Aufrechterhaltung der lebensnotwendigen Funktionen) so gut wie gar nicht altert.

⁹⁵³ Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S.29ff.

Lauf des Lebens erworben hat, während der Begriff „flüssige“ Intelligenz unabhängig vom Wissensstand des Betreffenden die Problemlösungskompetenz und geistige Reaktionsschnelle und –flexibilität beschreibt.⁹⁵⁴ Der Begriff der „allgemeinen Intelligenz“ fasst die beiden Konzepte zusammen. - Bei aller Vorsicht, mit der solche Testergebnisse im Hinblick auf die zugrundeliegende Testmethode⁹⁵⁵ betrachtet werden müssen, scheinen sich doch folgende Aussagen treffen zu lassen: Ein Rückgang der allgemeinen Intelligenz ab etwa dem 65. Lebensjahr ist unbestreitbar, wobei sich jedoch Unterschiede feststellen lassen: So wird die flüssige Intelligenz im höheren Alter fast immer, die verfestigte dagegen kaum beeinträchtigt. Es gibt jedoch nicht wenig Personen, bei denen auch die flüssige Intelligenz keine Einbußen erlebt, so dass sich folgern lässt, dass diese Abnahme keine zwangsläufig eintretende Alterserscheinung ist. Trainingsmaßnahmen können darüber hinaus zu einer Aufrechterhaltung der Intelligenzleistungen beitragen. Nahezu unabänderlich scheint jedoch eine Abnahme der Reaktionsgeschwindigkeit zu sein, wobei diese sicher nicht als einzige Erklärung für abnehmende Intelligenzleistungen herangezogen werden kann.⁹⁵⁶ Veränderungen von Intelligenzleistungen sind in der Regel schleichend und kontinuierlich; in einigen Fällen kann auch eine plötzliche Verschlechterung der geistigen Fähigkeiten eintreten.

Befürchtungen bezüglich einer nachlassenden Gedächtnisleistung im Alter sind nach recht zweifelsfrei interpretierbaren Untersuchungen und Tests zumeist gerechtfertigt. Allerdings lassen sich auch hier – analog zu verbreiteten Alltagsmeinungen - Unterschiede im Bezug auf die verschiedenen Gedächtnisfähigkeiten feststellen. Gedächtnisleistungen, die stark auf die Verarbeitung des Hippocampus angewiesen sind, werden stärker beeinträchtigt als andere; darüber hinaus ist der Leistungsrückgang der flüssigen Intelligenz offensichtlich auch für eine Schwächung bestimmter Gedächtnisleistungen verantwortlich, welche wiederum durch Veränderungen der Informationsverarbeitung im Zentralnervensystem verursacht werden.⁹⁵⁷

Die im Zusammenhang mit der Verlängerung des Lebensalters vielleicht am meisten gefürchtete Wahrscheinlichkeit des Auftretens einer Demenzerkrankung oder des Auftretens von (oft nur schwachen) Demenzsymptomen⁹⁵⁸ im Alter liegt im Mittel bei etwa 5%, wobei

⁹⁵⁴ Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S.42ff. – Inwieweit die beiden Intelligenzkonzepte tatsächlich die Alltagsvorstellungen adäquat abbilden, scheint mir nicht so ganz eindeutig zu sein, da unter Weisheit auch die Fähigkeit subsumiert wird, erworbenes Wissen auf eine neue Situation anzuwenden.

⁹⁵⁵ Probleme ergeben sich z.B. bei der Berücksichtigung des Kohorteneffektes, abhängig von Quer- oder Längsschnittstudien.

⁹⁵⁶ Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S.44ff.

⁹⁵⁷ Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S.77ff.,

⁹⁵⁸ Demenz wird dabei folgendermaßen definiert: „Demenz ist der fortschreitende Verlust des Gedächtnisses sowie der intellektuellen und sprachlichen Fähigkeiten, in der Regel verbunden mit Veränderungen der

jedoch nicht zu bestreiten ist, dass sie mit zunehmendem Alter weit überproportional ansteigt: liegt sie bei den über 70-jährigen noch bei etwa 1%, bei den über 75-jährigen bei 5% und bei den über 80-jährigen bei 10%, ist bei den über 90-jährigen schon mehr als ein Drittel von einer demenziellen Erkrankung betroffen.⁹⁵⁹

4.7.5 Äußere Güter, Zufälle und Krisen; Stellenwert von „Begierden“

Zentraler Gesichtspunkt eines gelungenen Lebens ist vor allem in den Theorien der griechischen Philosophen die Fähigkeit, mit den „Zufällen“ des Lebens fertig zu werden oder, wie es in der modernen Psychologie heißt, die Fähigkeit des „Stress- Managements“ oder „Copings“.⁹⁶⁰ Mit „Zufällen“ sind hier in erster Linie negative Zufälle oder Krisensituationen gemeint. Unter Krisen versteht man dem Wortsinn nach die „Zuspitzung einer Situation auf die Phase, in der sich entscheidet, ob ein Geschehen einen günstigen oder ungünstigen Ausgang nimmt.“⁹⁶¹ Krisen können durch – sowohl vorhersehbare als auch plötzliche und unerwartete - äußere Einflüsse als auch durch innere Vorgänge des Betroffenen hervorgerufen und von der Person in dem Sinne als krisenhaft empfunden werden, als eine „belastende Diskrepanz wahrgenommen oder antizipiert wird zwischen dem, was eine Person für gut, wünschenswert und erstrebenswert hält, und dem, was in der subjektiven Sicht der Fall ist oder der Fall sein könnte.“⁹⁶² Diese können entweder temporär nur zu einem bestimmten Zeitpunkt auftreten oder aber dauerhaft sein (z.B. chronische Krankheit). Der Begriff des „Coping“ beschreibt die Strategien zur Bewältigung der Krise, die allerdings nicht zwingend in der Lösung des Problems liegen muss. Strategien wie „Leugnen“ oder „Verdrängen“ sind ebenfalls Bewältigungsstrategien.

Generell werden zwei Arten von Bewältigungsstrategien unterschieden: zum einen aktive Strategien, in denen der Betroffene durch Handeln versucht, die Krise in den Griff zu

Persönlichkeit und der motorischen Fähigkeiten.“ Bei individuell unterschiedlichen Ausprägungen der Erkrankung geht sie immer mit einer ausgedehnten Gewebeathropie im Zentralnervensystem einher. Vgl. I. Stuart-Hamilton, Psychologie, S.212f.

⁹⁵⁹ Vgl. Horst Bickel, Epidemiologie der Demenz, In: Konrad Beyreuther/ Karl M. Einhäupel/ H. Förstl/ A. Kurz (Hrsg.), Demenzen. Grundlagen und Klinik, Stuttgart 2002 (hier zitiert nach J. Schröder/ J.Pantel/ H.Förstl, Demenzielle Erkrankungen - Ein Überblick, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S. 224ff.)

⁹⁶⁰ Der Begriff „Coping“ bezeichnet die Fähigkeit, mit Belastungssituationen fertig zu werden, wobei der Begriff sich auf habituelle oder aktuelle Reaktionen auf Stresssituationen bezieht, die als spezifische Persönlichkeitsmerkmale des Betroffenen beschrieben werden. Einigen Theorien zufolge stellt das „Coping“ kognitive und praktische Strategien zur Konfliktbewältigung dar, die im Lauf des Lebens erworben werden und zur Persönlichkeitsstruktur gehören. Vgl. U. Lehr, Psychologie des Alters, S.173.

⁹⁶¹ D. Wentura/ W. Greve, Krise und Bewältigung, In: H.-W.Wahl/ C. Tesch-Römer (Hrsg.), Angewandte Gerontologie, S.49

⁹⁶² D. Wentura/ W. Greve, Krise, S.49

bekommen; zum anderen adaptive Anpassungsstrategien, die durch Einstellen auf die veränderte Situation Wohlbefinden und Zufriedenheit (wieder) herstellen können.⁹⁶³

Im Hinblick auf das Alter stehen zwei Aspekte im Mittelpunkt des Interesses: zum einen die Frage der Bewältigung des Alters „an sich“ bzw. altersrelevanter Probleme, zum anderen die Frage nach einer im Alter veränderten oder spezifischen Art der Krisenbewältigung.

Alltagsmeinungen, nach denen sich Probleme und Krisen im Alter häufen, werden durch empirische Befunde bestätigt.⁹⁶⁴ Aktive Strategien zur Bewältigung können z.B. durch „selektive Bewältigung mit Kompensation“ erfolgen, d.h. die auftretende Beeinträchtigung wird durch die Verlagerung des Tätigkeitsschwerpunktes unter Einbeziehung der Beeinträchtigung und entsprechende Kompensation bewältigt.⁹⁶⁵ Auch eine Delegation von selbst nicht mehr zu erbringenden Tätigkeiten an Dritte kann eine aktive Bewältigungsstrategie sein, solange der Betroffene Art und Umfang der Delegation weiter kontrolliert. Entscheidend bei allen aktiven Strategien ist die Beibehaltung von Standards, Ziel- und Wertvorstellungen. Dies zieht jedoch Probleme nach sich. Nicht alle Krisen lassen sich aktiv lösen. Dies kann zu schwerwiegenden psychischen und emotionalen Beeinträchtigungen führen, da fest verankerte Wertvorstellungen u.U. nicht mehr aufrechterhalten werden können.⁹⁶⁶ Adaptive Bewältigungsstrategien, die zu einer Änderung der Ziele, der Sicht der eigenen Person und ihrer Lebensumstände führen, können in diesen Fällen dazu beitragen, die bestehenden Diskrepanzen verschwinden zu lassen und Wohlbefinden und Lebenszufriedenheit wieder herzustellen. Das Leugnen oder Verdrängen einer Krise hingegen ist keine adaptive Strategie, weil das Problem nicht zum Verschwinden gebracht wurde.

Aktive und adaptive Strategien stehen sich dabei in bestimmten Hinsichten gegenüber und sind nicht miteinander vereinbar, denn erst, wenn der Betroffene die Aussichtslosigkeit einer aktiven Strategie erkannt hat, wird er zu adaptiven Strategien greifen. Voraussetzung für das Gelingen beider Strategien ist jedoch das Erkennen und die Akzeptanz des jeweiligen Problems.⁹⁶⁷

⁹⁶³ D. Wentura/ W. Greve, *Krise*, S.49f. Welche Art von Strategie gewählt wird, hängt u.a. davon ab, wie der Betroffene subjektiv die Kontrollierbarkeit der Situation und damit die Möglichkeit der Einflussnahme einschätzt.

⁹⁶⁴ Vgl. auch die übrigen Abschnitte dieses Kapitels.

⁹⁶⁵ Vgl. D. Wentura/ W. Greve, *Krise*, S. 50. Als Beispiel wird der Pianist Rubinstein angeführt, der im Alter nachlassende Geschwindigkeit durch Selektion bestimmter Stücke und eine veränderte Darbietungsweise kompensierte.

⁹⁶⁶ Vgl. auch Abschnitt 4.7.2 (Diskrepanz im Selbstbild).

⁹⁶⁷ Vgl. D. Wentura/ W. Greve, *Krise*, S.50ff.

Als zunehmend belastend wird Längsschnittstudien zufolge mit fortschreitendem Alter die subjektive Gesundheit empfunden. Belastungen im familiären Bereich werden im Alter etwa die gleiche Signifikanz zugesprochen wie in jüngeren Jahren, während Wohnsituation und Einkommen im Alter im großen und ganzen als weniger belastend empfunden werden.⁹⁶⁸ Hohe Belastungen in unterschiedlichen Hinsichten gehen dabei in der Regel mit niedriger Lebenszufriedenheit einher und umgekehrt, wobei ein relativ großer Prozentsatz der Betroffenen ein von dieser Regel abweichendes Verhalten zeigt, d.h. trotz „objektiv“ niedriger Belastung unzufrieden oder trotz hoher Belastung zufrieden ist.⁹⁶⁹ Dies zeigt, welcher Stellenwert Bewältigungsstrategien zukommt.

Ob Menschen im Alter spezifische Bewältigungsstrategien entwickeln, ist nicht unumstritten. Einige Untersuchungen gehen davon aus, dass mit dem Alter adaptive Strategien eine zunehmende Rolle spielen.⁹⁷⁰ Überraschenderweise wird das Instrument der „Suche nach Hilfe“ im Alter weniger benutzt als in jüngeren Jahren,⁹⁷¹ was diese These unterstützt. Defizite in der Fähigkeit von Krisenbewältigung im Alter sind – im Gegensatz zur Verminderung anderer geistiger Fähigkeiten - im großen und ganzen nicht zu erkennen.⁹⁷²

4.7.6 Religion/ Leben nach dem Tod (Metaphysik)

Gerade in den letzten Jahren ist das Thema der Stellung von Religion und Spiritualität⁹⁷³ bzw. Fragen nach dem (Nicht-) Glauben an ein Leben nach dem Tod im Zusammenhang mit dem Alter oder auch sogar mit dem Wohlbefinden im Alter vermehrt Gegenstand von wissenschaftlicher Auseinandersetzung, so dass schon von einer „religiösen Gerontologie“ gesprochen wird. Allerdings lag der Schwerpunkt dieser Untersuchungen bisher im englischsprachigen Raum; im deutschsprachigen Gebiet fängt dieses Thema erst langsam an, auf Interesse von wissenschaftlicher Seite zu stoßen.⁹⁷⁴ Themen, die im Fokus der Befragungen liegen, sind z.B. die Frage, wie Religiosität sich im Alter ausdrückt; ob und

⁹⁶⁸ Grundlage ist die Bonner Gerontologische Längsschnittstudie, vgl. U. Lehr, Psychologie, S.175.

⁹⁶⁹ Vgl. U. Lehr, Psychologie, S.175.

⁹⁷⁰ Vgl. D. Wentura/ W. Greve, Krise, S. 52.

⁹⁷¹ Vgl. U. Lehr, Psychologie, S.177.

⁹⁷² Vgl. U. Lehr, Psychologie, S. 178.

⁹⁷³ Nach neuerer Theorie werden die Begriffe Religiosität und Spiritualität nicht mehr synonym verwendet, sondern in dem Sinne unterschieden, dass „Religion die auf bestimmte Religionsgemeinschaften bezogenen Verhaltensweisen, Äußerungen und Bedürfnisse bezeichnet, während Spiritualität als eine Dimension menschlicher Erfahrung sowohl innerhalb als auch außerhalb von religiöser Zugehörigkeit gefasst wird[...]“. Vgl. U. Sperling, Religiosität, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S. 628

⁹⁷⁴ Vor allem in den USA hat die Frage nach diesen Zusammenhängen in den letzten etwa drei Jahrzehnten eine Vielzahl von Untersuchungen motiviert. (Vgl. U. Sperling, Religiosität, S.627), während im deutschsprachigen Raum erst Ansätze zu verzeichnen sind (vgl. ebd. S. 631).

wenn ja, inwieweit, Glauben und Religiosität Auswirkungen auf Wohlbefinden und Gesundheit haben (und somit zu einem „gelungenen Leben“ im Alter beitragen!) und inwieweit Religiosität zur Bewältigung (altersspezifischer) Krisen beiträgt oder beitragen kann.⁹⁷⁵ Auch hier liegt der Schwerpunkt der Untersuchungen zwar auf der Auseinandersetzung mit der Lebensphase des Alters, der Blick auf den gesamten Lebenslauf des Individuums bleibt aber stets erhalten, so dass auch Fragen von (Dis)kontinuität im (Nicht-)Glauben eine wichtige Rolle spielen.⁹⁷⁶

Eine relativ neue Studie zur Frage der Religiosität in Deutschland⁹⁷⁷ stellt – wenig überraschend – eklatante Unterschiede zwischen der Bevölkerung der alten und der neuen Bundesländern heraus. Der Anteil der Angehörigen einer Kirche liegt in den alten Ländern deutlich höher als in den neuen, wobei er in den alten Bundesländern mit höherem Alter nur minimal, in den neuen jedoch eklatant ansteigt. In der Frage nach der Religiosität (Selbsteinschätzung der Befragten) nimmt der Anteil der religiösen Personen mit dem Alter in beiden Bundesländern zu.⁹⁷⁸ Allerdings liegt dies gerade in der Bundesrepublik Deutschland vermutlich nicht daran, dass die Menschen mit dem Alter tatsächlich religiöser werden, sondern ist eine Folge des sog. Kohorteneffektes und vor allem historisch und gesellschaftlich/kulturell begründet. Man kann mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass die heute jüngeren und weniger religiösen Generationen auch im Alter keine signifikant höhere Religiosität aufweisen werden. Die verbreitete Annahme, dass mit höherem Alter auch die Religiosität zunimmt, wird durch die Untersuchungen größtenteils nicht belegt,⁹⁷⁹ allerdings bestätigen Studien eine Veränderung in der Form der Ausübung religiöser

⁹⁷⁵ Vgl. U. Sperling, Religiosität, S.628.

⁹⁷⁶ Die Frage, nach welchen Gesichtspunkten und in welchen Dimensionen Religiosität überhaupt empirisch gemessen und erfasst werden kann und sollte, hat dabei einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die Untersuchungsergebnisse; nach neuesten Ansätzen sollten dabei die folgenden Aspekte berücksichtigt werden: 1. Multidimensionalität (religiöse Erfahrung, Wissen, Praxis und Konsequenzen, Glaubensvorstellungen, Einbindung in religiöse Gemeinschaft); 2. Substantialität (Inhalte der verschiedenen religiösen Kulturen), 3. Zentralität (Stellenwert und Gewichtung der Religiosität für den Betreffenden (vgl. U. Sperling, Religiosität, S. 633)

⁹⁷⁷ Quelle: „Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften“ aus dem Jahr 2000 (ALLBUS 2000); Daten über die Gesellschaft Sozialwissenschaftlicher Infrastruktureinrichtungen GESIS erhältlich (<http://www.gesis.org/za>); [früher Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung (Köln)], Themenbereich Sonstiges: Einstellung zu Religion

⁹⁷⁸ Vgl. U. Sperling, Religiosität, S. 629: „Religiosität im Alter ist nach den vorliegenden Daten in Deutschland durch einen, im Vergleich zu den jüngeren und mittleren Jahrgängen, größeren Anteil von Personen geprägt, die einer Kirche angehören, regelmäßig Gottesdienste besuchen und sich als religiös einschätzen.“

⁹⁷⁹ Vgl. U. Sperling, Religiosität, Enzyklopädie, S. 633: „Weit verbreitet ist die Annahme, dass mit zunehmender Nähe des Todes die Religiosität und die Beschäftigung mit spirituellen Fragen wachsen. Richtig ist, dass die Gruppe der älteren Menschen die Mehrzahl der Gottesdienstbesucher stellt. Dies hat jedoch nichts damit zu tun, dass im Alter mehr Menschen zur Kirche gingen, sondern dass es sich hier um Jahrgänge handelt, die bereits seit ihrer Jugend am kirchlichen Leben teilnahmen, während dies für jüngere Jahrgänge heute nicht mehr so der Fall ist. Es handelt sich also weniger um einen Alters- als um einen Kohortenunterschied.“ Eine Zunahme an religiöser Aktivität im Alter ließ sich nur dann manchmal feststellen, wenn der Betreffende auch in jüngeren

Aktivitäten im Sinne einer Abnahme formaler (Teilnahme an Gottesdiensten etc.) zugunsten einer Zunahme informeller (private Gebete etc.) Aktivität.⁹⁸⁰ Insgesamt lassen sich Veränderungen in Form und Intensität von Religiosität über den gesamten Lebenslauf hinweg beobachten und sind meist biographiebedingt (z.B. in Krisensituationen); das gleiche trifft auch auf die Lebensphase des Alters zu.

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem guten Leben sind vor allem diejenigen Untersuchungen von größtem Interesse, die sich mit der Relation von Religiosität und Wohlbefinden befassen. Im Alltagsverständnis herrscht die Überzeugung vor, dass stark religiöse Menschen leichter mit den Problemen des Alters fertig werden; lässt sich diese Überzeugung empirisch belegen?

Die Forschung befasst sich in diesem Zusammenhang mit den (möglichen) Auswirkungen auf das sowohl subjektive als auch objektive physische und psychische Wohlbefinden. Die Untersuchungsergebnisse sind, u.a. aufgrund der Schwierigkeiten der Operationalisierung der Religiositätsvariablen,⁹⁸¹ alles andere als einheitlich. Während einige Forscher einen deutlich positiven Effekt von Religiosität auf gesundheitsbezogene und psychosoziale Momente feststellen,⁹⁸² gibt es auch Untersuchungen, die einen negativen Zusammenhang von starker Religiosität und Gesundheit belegen.⁹⁸³ Andere Forschungen konnten keinen relevanten Zusammenhang von Religiosität und Wohlbefinden erkennen.⁹⁸⁴

Religiosität und Spiritualität können dabei auf verschiedenen Ebenen das Leben beeinflussen; dieses gilt allgemein und nicht nur für die Phase des Alters.⁹⁸⁵ Für alte Menschen gewinnen dabei einige Ebenen jedoch eine spezifische Bedeutung. So kann Religiosität bei der Identitäts- und Sinnstiftung eine prominente Rolle spielen.⁹⁸⁶ Für die Phase des Alters ist dies

Jahren schon stark religiös war, wobei dies auf den umgekehrten Fall ebenso zutrifft (Abnahme von Religiosität). Vgl. ebd.

⁹⁸⁰ Vgl. U. Sperling, Religiosität, S. 633. Ursache hierfür ist u.a. die zunehmende Immobilität älterer Menschen, die eine Teilnahme an öffentlichen Veranstaltungen erschweren kann.

⁹⁸¹ So ist es z.B. oft schwer festzustellen und unterliegt der Versuchung der Spekulation, ob bestimmte Verhaltensweisen oder Einstellungen *Folge* von Religiosität sind oder umgekehrt, oder ob Religiosität und die betreffende Verhaltensweise oder Einstellung wiederum Folge einer übergeordneten Einstellung sind, die beides bedingt.

⁹⁸² So z.B. J.S. Levin, vgl. ders., Religious research in gerontology, 1980- 1994: a systematic review, In: Journal of Religious Gerontology 10, 1997, S.3-31

⁹⁸³ Vgl. H.G. Koenig/ M. Smiley/J.A.P. Gonzalez, Religion, Health, and Aging. A Review and Theoretical Integration, New York 1988.

⁹⁸⁴ Vgl. P. Perrig -Chiello, Wohlbefinden, S.177, oder U. Sperling, Religiosität, S.634

⁹⁸⁵ Sperling nennt folgende mögliche Mechanismen, in denen Religiosität wirksam werden kann: Hilfe bei der Sinnsuche, Vermittlung eines Gottesbildes, Verhaltensbeeinflussung, Psychologische Ressource, soziale Unterstützung, Angebote von Riten und Ritualen.

⁹⁸⁶ K. Davidson/ L. Warren/M. Maynard haben z.B. darauf hingewiesen, dass für ältere Frauen ethnischer Minderheiten in Großbritannien der Glaube und die Religion integraler Bestandteil des Lebens ist; hier stehen Identität und Religionszugehörigkeit in einem untrennbaren Zusammenhang, da der Glaube eine wichtige Quelle der kulturellen (und auch sprachlichen) Identität bildet. Vgl. dies., Social involvement, S.97: „For most of the

vor allem im Hinblick auf die Vergangenheitsverarbeitung und somit u.U. für eine Neubewertung des eigenen Lebens als Ganzes von Bedeutung.⁹⁸⁷ Vor diesem Hintergrund kann Religiosität zu einer größeren Lebenszufriedenheit beitragen; allerdings ist eben auch der gegenteilige Effekt denkbar.

Vor allem in der letzten Lebensphase, in der der Mensch sich unweigerlich mit seiner eigenen Endlichkeit konfrontiert sieht, spielt nicht nur Religiosität, sondern auch Spiritualität eine wichtige Rolle.⁹⁸⁸ Neuere Forschungen haben dabei die Alltagsüberzeugung bestätigt, dass auch für nicht-religiöse Menschen spirituelle Auseinandersetzung (z.B. Sinn und Bedeutung auch der letzten Lebenstage; Vergebung geben und erfahren; das eigene Leben in seiner Realisation annehmen) im Angesicht des Todes von großer Wichtigkeit sind.⁹⁸⁹

Der positive Aspekt der sozialen Unterstützung im Alter durch Religiosität in dem Sinne, dass interpersonelle Kontakte durch die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft und den damit verbundenen Zusammenkünften gewährleistet werden, wird immer wieder betont; allerdings ist wiederum zu berücksichtigen, dass diese Kontakte in der Regel nur dann eine wichtige Rolle im Alter spielen, wenn sie dies auch schon vorher getan haben. Auch hier kann der gegenteilige Effekt in dem Sinne eintreten, dass durch eine Verhinderung der Wahrnehmung der Kontakte z.B. durch körperliche Gebrechen ein besonders großes Verlustgefühl eintritt, das sich negativ auf das Wohlbefinden auswirkt.⁹⁹⁰

Zusammenfassend scheint sich feststellen zu lassen, dass Religiosität und Spiritualität vor allem dann eine Ressource des guten Lebens im Alter darstellen, wenn sie bereits im gesamten Lebenslauf eine wichtige Rolle gespielt haben. Religiosität kann jedoch auch negative Auswirkungen auf das gelungene Leben im Alter haben, wenn z.B. bestimmte Aktivitäten oder Rituale nicht mehr ausgeübt werden können; hierdurch kann das Defizitempfinden des Alters verstärkt werden.⁹⁹¹

minority ethnic women, though, religion was integral to their lives. For many, faith and identity are deeply associated and language is an intrinsic part of worship and relating to God.”

⁹⁸⁷ Hier finden sich Parallelen zur sog. „kognitiven Theorie des Alterns“ in der Psychologie, die auf theoretischer und empirischer Ebene belegt, dass im Alter eine „kognitive Umstrukturierung des eigenen Lebensverlaufs“ stattfindet. Bestimmte Ereignisse und Entscheidungen werden nun im Gesamtzusammenhang gesehen und möglicherweise neu zugeordnet und bewertet.

⁹⁸⁸ Vgl. U. Sperling, Religiosität, S.638: „Als letzte existenzielle Grenze bestimmt die Erfahrung von Sterben und Tod das Leben des Menschen. Religiosität und Spiritualität haben hier traditionell einen genuine Platz.“

⁹⁸⁹ Vgl. H.G. Koenig, A Commentary: The role of religion and spirituality at the end of life, In: The Gerontologist 42 (Special Issue III) 2002, S.20-23

⁹⁹⁰ Das gleiche gilt auch für die Ausübung informeller religiöser Aktivitäten, wie z.B. die Unfähigkeit, religiöse Texte zu lesen, weil die Sehfähigkeit nachlässt, vgl. K. Davidson/ L. Warren/M. Maynard, Social involvement, S.97f..

⁹⁹¹ Ein recht verbreiteter Topos in der Literatur kann einen anderen Aspekt von Religiosität und Spiritualität im Zusammenhang mit dem Alter verdeutlichen: der Typus des alten Menschen (meist sind es Männer), die angesichts des nahen Todes erkennen, dass ihr Leben verfehlt war und sie den falschen Zielen gefolgt sind, findet sich recht häufig. Diese Erkenntnis kann dann zweierlei Reaktionen nach sich ziehen: Entweder, der alte

4.7.7 Versorgungslage im Alter

Ende 2004 waren von den 82,5 Millionen Einwohnerinnen und Einwohnern in Deutschland 15,4 Millionen oder 18,6% über 65 Jahre und 3,6 Millionen (4,3%) über 80 Jahre alt. Im Jahr 1994 hatten die entsprechenden Anteile noch bei 15,4% und 4,1% gelegen. Der Anteil der Frauen in diesen Altersgruppen ist überdurchschnittlich hoch: So überstieg er 2004 bei 65-Jährigen und älteren Menschen mit 59% den der Männer (41%) deutlich; bei den über 80-Jährigen lag der Anteil der Frauen noch höher (72%). Dies ist vor allem auf die großen Kriegsverluste dieser Jahrgänge bei den Männern und auf die höhere Lebenserwartung von Frauen zurückzuführen.⁹⁹²

Im Jahr 2001 lebten etwa 5,2 % der über 65-jährigen in Deutschland in Einrichtungen der Altenhilfe, 1,5 % in speziellen Altenwohnungen („Betreutes Wohnen“) und 93,3 % in „normalen“ Privathaushalten.⁹⁹³ Hiervon lebt der größte Teil in Ein- und Zweipersonenhaushalten, wovon wiederum die Hälfte Einpersonenhaushalte größtenteils allein lebender Frauen darstellt.⁹⁹⁴ Haushalte mit 65-jährigen und älteren Haupteinkommensbeziehern bilden ca. 27% aller Privathaushalte in Deutschland. Auf diese entfielen 23% des Gesamtkonsums (Stand 2003). Der Anteil der Ausgaben für Konsumzwecke lag dabei höher (80 %) als der bundesweite Durchschnittswert (75%), wogegen die Sparquote deutlich unterdurchschnittlich war. Die im Vergleich mit anderen Gruppen höchsten Ausgabenanteile entfielen auf die Bereiche Wohnen und Gesundheit.⁹⁹⁵ Immerhin 45% (alte Bundesländer) und 30% (neue Bundesländer) der älteren Menschen in Privathaushalten bewohnen Eigentum.⁹⁹⁶ Der in den letzten Jahren gewachsene Anteil alleinlebender Älterer kann dabei als Folge verschiedener Entwicklungen gesehen werden: Zum einen der allgemeinen Tendenz einer Zunahme von Einpersonenhaushalten, der

Mensch erkennt dies sozusagen erst auf dem Sterbebett und stirbt in großer Angst, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, oder er erkennt dies noch rechtzeitig (oft auch durch ein metaphysisches Ereignis), und es gelingt ihm noch, sein Leben in den letzten Tagen oder Jahren zum positiven zu verändern, wodurch er dann im Alter endlich ein gutes Leben führt (eines der berühmtesten Beispiele hierfür ist wohl Charles Dickens' Ebenezer Scrooge in „A Christmas Carol“; vgl. Charles Dickens, A Christmas Carol, Stuttgart 1983; in den Dramen von Molière ist dieser Typus des alten Mannes immer wieder Haupt- und Titelgestalt).

⁹⁹² Vgl. Statistisches Bundesamt, Aktuelle Fakten zum Tag der älteren Menschen (Pressemitteilung vom 28.09.2005) (www.destatis.de)

⁹⁹³ Quelle: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Dritter Altenbericht der Bundesregierung. Alter und Gesellschaft, Bonn 2001, hier zitiert nach: H. Mollenkopf/ F. Oswald/ H.-W. Wahl / A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten älterer Menschen: Die ökogerontologische Perspektive, In: A. Kruse/m. Martin, Enzyklopädie, S.347

⁹⁹⁴ Quelle: Statistisches Bundesamt, Datenreport 1999. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2000, hier zitiert nach: H. Mollenkopf/ F. Oswald/ H.-W. Wahl / A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten, S.347

⁹⁹⁵ Vgl. Statistisches Bundesamt, Aktuelle Fakten zum Tag der älteren Menschen (Pressemitteilung vom 28.09.2005) (www.destatis.de)

⁹⁹⁶ Vgl. W. Clemens/ G. Naegele, Lebenslagen im Alter, In: : A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie, S.392

wachsenden Lebenserwartung von Frauen und dem Bestreben zur größtmöglichen Aufrechterhaltung von Selbständigkeit auch im Alter. Dabei ist der überwiegende Teil der Wohnungen älterer Menschen als modern (WC, Bad, Zentralheizung) zu bezeichnen (94% im Westen und 85% im Osten, wobei die Zunahme der Modernisierung in den letzten Jahren im Osten signifikant ist.)⁹⁹⁷ Im Durchschnitt verbringen ältere Leute etwa zwei Drittel der Tageszeit in ihren eigenen vier Wänden.

Die angestrebte Bewahrung der Selbständigkeit kann aber unter bestimmten Umständen (Verschlechterung des Gesundheitszustandes/ Unmöglichkeit der Gewährung der nötigen Unterstützung im eigenen häuslichen Umfeld) im Alter nicht mehr gewährleistet sein, was die Aufnahme in eine stationäre Institution erforderlich machen kann. Dabei täuscht der geringe Anteil älterer Menschen an der Gesamtzahl, die in Institutionen leben (etwa 5%), darüber hinweg, dass die Wahrscheinlichkeit für den Einzelnen, im Verlauf seines Lebens in ein Heim umziehen zu müssen und dort in der Regel die letzten Lebensmonate und -jahre zu verbringen,⁹⁹⁸ doch recht hoch ist. Das Risiko für Frauen, im Verlauf ihres Lebens in eine stationäre Einrichtung der Altenhilfe aufgenommen zu werden, liegt bei etwa 40, für Männer dagegen bei nur etwa 20%.⁹⁹⁹ Im Jahr 2002 waren drei Viertel der Bewohner mindestens 75 und 20% mindestens 90 Jahre alt, bei steigender Tendenz des Durchschnittsalters.¹⁰⁰⁰ Mehr als die Hälfte der Bewohner von Altenheimen weist psychische und/ oder demenzielle Veränderungen auf.

Negative Assoziationen, die in der Öffentlichkeit mit einem Heimaufenthalt verbunden werden, scheinen durch – allerdings nur sehr beschränkt vorhandene - empirische Befragungs- und Untersuchungsergebnisse bestätigt zu werden. Gefühle von räumlicher Beengtheit und deutlich eingeschränkter Privatsphäre werden sehr häufig geäußert. Mit zunehmendem Verlust von Autonomie – u.a. auch durch gesundheitliche Beschränkungen verursacht - steigt der Grad der Unzufriedenheit mit der Wohn- und Lebenssituation an.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁷ Quelle: Statistisches Bundesamt 2000

⁹⁹⁸ Die durchschnittliche Aufenthaltsdauer lag z.B. im Jahr 2004 bei etwa 3,5 Jahren, Quelle: <http://www.paritaet.org/pflegekongress/ergebnisse> (Zugriff am 15.07.2008)

⁹⁹⁹ Quelle: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Altenhilfe in Europa. Länderberichte, Stuttgart 1998; hier zitiert nach: H. Mollenkopf/ F. Oswald/ H.-W. Wahl / A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten, S.350

¹⁰⁰⁰ Quelle: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Vierter Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland: Risiken, Lebensqualität und Versorgung Hochaltriger- unter besonderer Berücksichtigung demenzieller Erkrankungen, Berlin 2002, erhältlich als pdf-file unter: <http://www.bmfsfj.de/Kategorien/Publikationen/Publikationen.did=5362.html> (hier zitiert nach: H. Mollenkopf/ F. Oswald/ H.-W. Wahl / A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten, S.350)

¹⁰⁰¹ Vgl. W. Saup, Alter und Umwelt. Eine Einführung in die Ökologische Gerontologie, Stuttgart 1993, hier zitiert nach: H. Mollenkopf/ F. Oswald/ H.-W. Wahl / A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten, S.352f.

Ein wichtiger Faktor für die Lebenszufriedenheit ist besonders bei Mobilitätseinschränkungen im Alter die Bedeutung des Zugangs zum unmittelbaren Wohnumfeld. Auch Sicherheitsaspekte spielen eine große Rolle.¹⁰⁰²

Für die materielle Versorgung im Alter sind in erster Linie die folgenden vier Einkunftsquellen von Bedeutung: 1. Rentenzahlungen gesetzlich verankerter Systeme, 2. sonstige Transferzahlungen (Wohngeld o.ä.), 3. Bruttoeinkommen aus Erwerbstätigkeit, 4. Vermögenseinkünfte,¹⁰⁰³ wobei Leistungsfähigkeit und Verteilungsmechanismen der sozialen Alterssicherungssysteme eine entscheidende Rolle spielen, da sie für den größten Teil der Bevölkerung die Haupteinnahmequelle bilden.¹⁰⁰⁴

Wenngleich es noch einige wirtschaftlich im Durchschnitt schlechter gestellte Personengruppen in der Reihe der über 65-jährigen gibt (Frauen aus unteren Sozialschichten, Hochaltrige etc.), haben sich doch die Einkommensverhältnisse in den letzten Jahrzehnten erkennbar zugunsten der Älteren verschoben.¹⁰⁰⁵ Armut im Alter betrifft dabei mittlerweile nur noch eine Minderheit älterer Menschen.¹⁰⁰⁶ Das durchschnittliche Einkommen von Haushalten von Personen über 65 betrug im Jahr 1999 in den alten/neuen Bundesländern jeweils 1997/1784 € für Ehepaare, 1391/1178 € für alleinstehende Männer, 1125/1107 € für Witwen und ledige Frauen und 954/751 € für geschiedene Frauen.¹⁰⁰⁷ Die materielle Vermögenslage hat eine unbestreitbare Auswirkung auf alle Lebensbereiche älterer Menschen: So wurde z.B. ein klarer Zusammenhang zwischen Einkommen und Lebenserwartung bei älteren Rentnern nachgewiesen, Qualität und Quantität von Pflegemaßnahmen hängen zu einem nicht unbedeutenden Teil von materiellen Ressourcen ab. Darüber hinaus ist auch für die Möglichkeit der Wahrnehmung und die Anzahl sozialer Kontakte außerhalb des familiären Umfeldes die finanzielle Situation des Betroffenen von Bedeutung, womit ein potentiell Risiko der Isolation und geringerer informeller Unterstützung im Bedarfsfall einhergeht.¹⁰⁰⁸

Durch die Pflegeversicherung konnten bestehende Lücken im Netz der ambulanten und teilstationären Pflegedienste sowie der medizinischen und psychosozialen ambulanten Versorgung für alle Bedürftigen zum großen Teil geschlossen werden. Die Bereitstellung

¹⁰⁰² Vgl. H. Mollenkopf/ F. Oswald/ H.-W. Wahl / A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten, S. 355f.

¹⁰⁰³ Vgl. U. Fachinger/W. Schmähl, Ökonomische Sicherung im Alter von heutigen und künftigen Generationen, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie, S. 546f.

¹⁰⁰⁴ Vgl. W. Clemens/ G. Naegele, Lebenslagen im Alter, In: : A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie, S.390

¹⁰⁰⁵ C. Tesch-Römer/A. Motel-Klingebiel, Gesellschaftliche Herausforderungen, S.566

¹⁰⁰⁶ Vgl. W. Clemens/ G. Naegele, Lebenslagen, S.390 bzw. C. Tesch-Römer/A. Motel-Klingebiel, Herausforderungen, S 564. Je nach Berechnung liegt die Quote der Altersarmut bei 3-8%.

¹⁰⁰⁷ Vgl. W. Clemens/ G. Naegele, Lebenslagen, S.391

¹⁰⁰⁸ Vgl. W. Clemens/ G. Naegele, Lebenslagen, S.391

teilstationärer Versorgungskapazitäten und ambulanter Rehabilitationsangebote ist jedoch immer noch nicht bedarfsdeckend, und verschlechtert hat sich sogar die Situation im Hinblick auf sog. „komplementäre Dienste“ wie hauswirtschaftliche Unterstützung. Aufgrund des prognostizierten zu erwartenden Anstiegs von Pflegebedürftigkeit und Demenz muss das Angebot und die Qualität der relevanten Angebote deutlich ausgeweitet werden, da sonst eine Verschlechterung der Versorgungslage zu erwarten ist.¹⁰⁰⁹

Derzeit (Ende 2001) sind etwa 2 Millionen Menschen in der Bundesrepublik ständig auf Pflege angewiesen, von denen 81% älter als 64 Jahre waren.¹⁰¹⁰ Etwa 600.000 Pflegebedürftige leben in Heimen, die übrigen Pflegebedürftigen werden zu Hause versorgt.¹⁰¹¹ Mit dem Alter steigt die Anzahl der Pflegebedürftigen deutlich an; bei den 80-85-jährigen liegt er z.B. bei knapp 20%, bei den 90-95-jährigen bei über 60%.¹⁰¹² Dabei nimmt nur 30% der Betreuungsberechtigten, die noch zu Hause wohnen, die Unterstützung von Pflegediensten in Anspruch, während 70% Pflegegeld beziehen, d.h. ihre Versorgung wird durch nicht-professionelle Helfer (Familie...) sicher gestellt.

Eine im Alltagsverständnis nicht wenig verbreitete Befürchtung im Zusammenhang mit dem Leben im Alter ist die Angst davor, mehr oder weniger hilflos auf die Unterstützung Dritter angewiesen und von deren Gutdünken abhängig zu sein. Dabei kann es sich durchaus auch um pflegende Angehörige handeln; weiter verbreitet ist jedoch die Angst, fremden (professionellen) Pflegekräften „ausgeliefert“ zu sein, denen das tatsächliche Wohlbefinden des Betreuten ziemlich egal ist. Untersuchungen zufolge weist das deutsche Pflegesystem hier in der Tat noch einige Mängel auf. Aufgrund der gestiegenen Bedeutung der Pflege rückt jedoch auch die Frage nach deren Qualität zunehmend in den Blickpunkt. Der Standpunkt, dass die Qualitätssicherung und -entwicklung sich nicht nur nach gesetzlichen und fachlichen Vorschriften und Kriterien richten darf, sondern dass der Aspekt des Nutzens aus der Sicht des Patienten gesehen ein mindestens gleichrangiges Moment darstellt, hat sich in der Pflege alter Menschen noch nicht genügend durchgesetzt. Alltagsintuitionen, wonach die Lebenszufriedenheit pflegebedürftiger alter Menschen in einem hohen Grad von der Art der Unterstützung durch die Pflegenden abhängen, decken sich mit empirischen Erkenntnissen.

¹⁰⁰⁹ Vgl. W. Clemens/ G. Naegle, Lebenslagen, S.392

¹⁰¹⁰ Vgl. D. Schaeffer/K. Wingefeld, Pflegerische Versorgung alter Menschen, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie, S. 477

¹⁰¹¹ C. Tesch-Römer/A. Motel-Klingebiel, Herausforderungen, S. 567 (Daten des Statistischen Bundesamtes aus dem Jahr 2003).

¹⁰¹² Vgl. D. Schaeffer/ K. Wingefeld, Versorgung, S.480. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass diese Daten aus den Pflegeversicherungsstatistiken stammen und sich nur auf die Personen beziehen, die in eine der Pflegestufen I-III eingestuft wurden und entsprechende Zuwendungen erhalten. Man muss davon ausgehen, dass die Anzahl an Menschen, die auf Hilfe angewiesen sind, aus mehreren Gründen um einiges höher liegt.

Hier wird auch deutlich, dass noch Lücken klaffen. So fehlt oft die Bereitschaft oder Fähigkeit, sich auf die individuellen Bedürfnisse und Probleme des Betroffenen einzustellen. Als Gründe hierfür werden mehrere Faktoren genannt: Personalengpässe, fehlende Konzepte der Patientenorientierung, eine dürftige Forschungslage und ein – im internationalen Vergleich – erheblicher Professionalisierungsrückstand.¹⁰¹³ Erst seit kürzester Zeit liegen einige rudimentäre Erkenntnisse über die sog. „Nutzenperspektive“ der Pflege vor, d.h. darüber, welche Betreuungsmaßnahmen aus der Sicht des Patienten tatsächlich zu einer Verbesserung seiner Lebenszufriedenheit führen. Hier wird erkennbar, dass die derzeitige Praxis oft an den Bedürfnissen der Patienten vorbei geht.¹⁰¹⁴ Gutes oder gelungenes Leben im Alter wird für von Krankheit und Pflegebedürftigkeit betroffene Personen wesentlich davon abhängen, inwieweit die neuen Anforderungen von Pflege- und Betreuungspersonal umgesetzt werden.¹⁰¹⁵

¹⁰¹³ Vgl. D. Schaeffer/ K. Wingefeld, Versorgung, S.488ff. In vielen anderen Ländern hat die Akademisierung der Pflege schon vor Jahrzehnten begonnen und sich längst zu einer modernen Gesundheitsprofession entwickelt; eine Entwicklung, der Deutschland noch stark hinterherhinkt. Vgl. ebd. S. 489.

¹⁰¹⁴ Vgl. D. Schaeffer/ K. Wingefeld, Versorgung, S.488. So wurde z.B. festgestellt, dass einer mitfühlende Unterstützung bei der Bewältigung krankheitsbedingter Lebensveränderungen viel mehr Bedeutung beigemessen wird als der minutiösen Ausübung einzelner pflegerischer Maßnahmen.

¹⁰¹⁵ Vgl. D. Schaeffer/ K. Wingefeld, Versorgung, S.490: „Inwieweit Lebensqualität im Alter trotz Krankheit und Pflegebedürftigkeit zukünftig erreicht werden kann, hängt nicht zuletzt von der Lösung dieser Probleme ab. Die Überwindung eines verengten Verständnisses von Pflege und Pflegebedarf, die Verbesserung der Personalsituation und der Qualifikation, die Anpassung von Leistungsprofilen und Konzepten an sich wandelnde Bedarfslagen, eine stärkere Versorgungsintegration und nicht zuletzt eine konsequente Patienten- bzw. Bewohnerorientierung sind die wichtigsten Voraussetzungen dafür, das fachliche Potenzial der Pflege für das Leben im Alter auch tatsächlich auszuschöpfen.“

5. Bewertung der relevanten Aspekte des gelungenen Lebens im Alter durch Wissenschaften und Alltagsintuitionen

In den vorhergegangenen Kapiteln habe ich zunächst versucht, wesentliche Aspekte der Auffassungen einiger philosophischer Theorien über das, was ein gelungenes Leben (im Alter) ausmacht, darzustellen. Außerdem habe ich kurz skizziert, welche Wissenschaften sich mit dem Leben im Alter befassen und zu welchen Ergebnissen sie hinsichtlich relevanter Aspekte kommen. Im folgenden möchte ich versuchen, die beiden Aspekte - die philosophischen Theorien und die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften – noch stärker zu integrieren. Auf der Grundlage der jeweiligen philosophischen Theorien beziehe ich die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften mit ein und untersuche, welche Relevanz die Ergebnisse der empirischen Forschung den verschiedenen Schwerpunkten der Theorien zuweisen. Da die jeweiligen Theorien den einzelnen Aspekten unterschiedliche Bedeutung beimessen, erhoffe ich mir von der Untersuchung Aufschluss darüber, welche Theorien durch die von mir betrachteten Wissenschaften unterstützt werden. Ein mögliches Ergebnis wäre allerdings, dass die Empirie und die philosophischen Theorien einander „nichts zu sagen haben“; dies könnte die These unterstützen, dass die Philosophie zur Diskussion „realer Alltagsprobleme“ nichts beizutragen hat.

Neben verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit Aspekten des Lebens im Alter befassen, interessiert im Rahmen der vorliegenden Untersuchung jedoch auch die – mehr oder weniger reflektierte – Ansicht und Einstellung „normaler“ Menschen zu diesem Thema. Die Intuition spielt in der Auseinandersetzung mit der Relevanz ethischer Theorien in der Regel eine wichtige Rolle; bei einem Thema, von dem jeder betroffen ist, trifft dies im besonderen Maße zu. Mir scheint daher der Abgleich der Theorien mit verbreiteten Alltagsintuitionen ein zusätzlicher sinnvoller und notwendiger Schritt zu sein, um etwas über die Aktualität der Theorien auf die Frage nach einem gelungenen Leben im Alter aussagen zu können. In diesem Zusammenhang werde ich die Ergebnisse einer Fragebogenaktion einbeziehen, die im Rahmen des interdisziplinären Projektes „Herausforderungen demografischer Entwicklungen für urbane Systeme“ an der Universität Duisburg-Essen in den Jahren 2005 und 2006 durchgeführt wurde¹⁰¹⁶. Die Federführung lag bei dem „Zentrum für interdisziplinäre Studien (ZIS)“; der für die vorliegende Untersuchung relevante Teil des Fragebogens wurde von mir entwickelt. 1000 zufällig ausgewählte Personen wurden

¹⁰¹⁶ Zentrum für interdisziplinäre Studien (ZIS) der Universität Duisburg-Essen, Herausforderungen demografischer Entwicklungen für urbane Systeme (bislang unveröffentlichte Studie)

telefonisch bezüglich ihrer Einstellung zu bestimmten Aspekten des Alters anhand eines Fragebogens interviewt, der von verschiedenen Fachbereichen erstellt wurde. Der Schwerpunkt meiner Fragen (Fachbereich Philosophie) lag auf der Erforschung der Einstellung zu den in den Theorien genannten altersbezogenen Kategorien sowie zu Aspekten eines gelungenen Lebens generell auf der Grundlage der erstellten Tabellen (vgl. Kap. 3.11). Mit Hilfe der ausgewerteten Ergebnisse soll entschieden werden, welchen Aspekten der von mir behandelten Theorien in der heutigen Alltagsüberzeugung welche Relevanz zukommt, um auf dieser Grundlage zu einer weiteren Einschätzung der Bedeutung der entsprechenden Aspekte und der zugrundeliegenden Theorien zu gelangen.

5.1 Bedeutung des sozialen Umfelds

5.1.1 Familie/ Verwandte

Im *Platonischen* Konzept spielt die Familie im „klassischen“ Sinn keine Rolle, da die herkömmliche Familienstruktur im gerechten Staat aufgelöst wird und alle Bürger mehr oder weniger miteinander verwandt sind (im wörtlichen wie im übertragenen Sinne).¹⁰¹⁷ In *Aristoteles'* Modell dagegen scheint das Familienkonzept als naturgegebene Form des Zusammenlebens vorausgesetzt zu werden; der Familie kommt jedoch weder eine besondere Bedeutung für ein gelungenes Leben überhaupt noch für das Leben im Alter zu. Der *Epikureische* Standpunkt hierzu ist dagegen völlig klar: der Weise sollte sich nicht mit Frau und Kindern belasten. *Kant* lehnt die Ehe für sich selbst ab, gesteht aber zu, dass sie vom gesellschaftlichen Standpunkt aus gesehen notwendig ist. Im übrigen spielt die Familie in seiner Theorie keine Rolle, d.h., für ein gutes Leben im kantischen Sinne ist sie unwesentlich.¹⁰¹⁸ Für den *utilitaristischen* Standpunkt lässt sich keine generelle Aussage treffen, was in der Natur der Theorie liegt, die den Nutzen eines bestimmten Wertes wie z.B. des familiären Zusammenhaltes generell der Einschätzung des jeweiligen Individuums überlässt. So hängt auch der gesamtgesellschaftliche Nutzen familiärer Bindungen vom Einzelfall ab; in einigen Fällen können sie nutzensummensteigernd, in anderen jedoch – mindernd sein. In keiner der Theorien kommt demnach der Familie ein herausragender Stellenwert im Zusammenhang mit einem gelungenen Leben (im Alter) zu.

¹⁰¹⁷ Man könnte daher zwar auch argumentieren, dass alle Staatsbürger eine große Familie bilden und in diesem Sinne die Familie staatstragend sei, doch lässt sich diese Vorstellung mit unserer Familienvorstellung meines Erachtens nicht vergleichen.

¹⁰¹⁸ Bei allen bis hierhin genannten Theorien bleibt zu berücksichtigen, dass es immer nur um das Leben einer bestimmten Bevölkerungsgruppe geht; Frauen gehören z.B. nicht dazu, ebenso wenig wie die „niederen“ Stände.

Dies stellt sich in der heutigen Diskussion um das Leben im Alter ganz anders dar. Großen Anteil an der negativen Sicht auf das Alter wird der Tatsache zugesprochen, dass der Familienzusammenhalt in unserer Zeit nicht mehr vorhanden sei, der in früheren Zeiten Garant für ein angenehmes und sorgenfreies Leben im Alter war.¹⁰¹⁹ Die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften zu dieser Frage sind – wie gezeigt – nicht so eindeutig, wie man es intuitiv erwarten würde; zusammenfassend kommen diese zu dem Ergebnis, dass familiäre Bindungen im Alter oft als Bereicherung, manchmal jedoch auch als Belastung gesehen werden (vgl. Kap. 4.7.1).

Sieht man sich die aufgrund der Breite als repräsentativ geltende Umfrage an, so sind in Bezug auf die Bedeutung der Familie für ein gutes Leben im Alter folgende Ergebnisse von Interesse: im Zusammenhang mit der (offenen) Frage „Welche Begriffe fallen Ihnen spontan zum Thema >Vorteile des Lebens im Alter< ein?“¹⁰²⁰ wurde der Umstand, dass man „mehr Zeit für die Familie“ habe, am fünfthäufigsten genannt (7,6%) . Dabei wurde entweder generell „(mehr) Zeit für die Familie“ oder konkreter „(mehr) Zeit für die Kinder, bzw. Enkel, bzw. Partner“ genannt. Da der am häufigsten genannte Vorteil jedoch „(mehr) Zeit bzw. Freizeit“ generell war (13,6%), ist dieses Ergebnis nicht übermäßig aussagekräftig, da der Begriff Zeit bzw. Freizeit Zeit für die Familie mit einschließt und man nicht sagen kann, welchen Stellenwert in diesen Antworten die Zeit für die Familie hat.

Genauere Auskunft geben die Antworten auf verschiedene konkrete Fragen zu diesem Themenbereich. Auf die Frage, ob sie im Alter gerne mehr Zeit mit Familie bzw. Verwandten verbringen würde, stimmten 59,3 % der unter 60-jährigen Befragten zu, 40,7 % stimmten nicht zu. Bei den über 60-jährigen sieht das Bild ein wenig anders aus: befragt, ob sie jetzt im Alter mehr Zeit mit Familie/Verwandten verbringen, wurde dies von 47,1 % bestätigt und von 52,9 % nicht bestätigt. Dabei fällt auf, dass die prozentuale Verteilung der Antworten bei den unter 60-jährigen für Frauen und Männer etwa die gleiche Antworthäufigkeit ergibt, bei den über 60-jährigen jedoch deutlich mehr Männer (58 %) als Frauen (42 %) angeben, nun mehr Zeit mit der Familie zu verbringen. Wenngleich dieses Ergebnis sich zwar vermutlich damit erklären lässt, dass gerade in dieser Generation der Anteil erwerbstätiger Männer noch deutlich über dem Anteil erwerbstätiger Frauen liegt und diese nach ihrer Verrentung zwangsläufig mehr Zeit mit der Familie verbringen, ist es trotzdem interessant, dass der

¹⁰¹⁹ Dass dieser Glaube in vielerlei Hinsicht ein Irrglaube ist, zeigt das Kapitel 2.

¹⁰²⁰ Es konnten drei Begriffe genannt werden.

Wunsch, mehr Zeit mit der Familie zu verbringen, bei den unter 60-jährigen Frauen deutlich stärker ist, als er von den über 60-jährigen realisiert wird.¹⁰²¹

Wie viel Zeit tatsächlich mit der Familie verbracht wird bzw. welchen Stellenwert die Familie einnimmt, geht aus diesen Antworten noch nicht hervor. Hierzu gibt die Frage nach der Personengruppe, mit der am häufigsten die Freizeit verbracht wird, Auskunft: im Vergleich zu Freunden und Bekannten (63,2 %) fällt die Familie mit 33,3 % deutlich zurück. Völlig anders sieht es dagegen bei der Frage (an unter 60-jährige) aus, wer sich im Alter hauptsächlich um sie kümmern soll. Hier wünscht oder erwartet etwa ein Drittel der Befragten (30,6 %) den Einsatz der Familie („Ich selbst“ 60,6 %, „Staat“ 4,2 %, „Freunde“ 2,9 %). Die tatsächliche Situation der über 60-jährigen ähnelt in der Tendenz den Erwartungen („Familie“ 25,9 %, „Ich selbst“ 69,5 %, „Staat“ 2,3 % und „Freunde“ 1,7%).¹⁰²² Die Bewahrung der Selbstständigkeit kommt in den Ergebnissen zur Befragung nach der erwünschten Wohnform im Alter zum Ausdruck: Hier geben 69,9 % der Befragten an, in der eigenen Wohnung mit oder ohne Partner leben zu wollen, wogegen nur 5,6 % ein Leben bei ihren Kindern bevorzugen würden.¹⁰²³ Andererseits fällt jedoch auf, dass in der offenen Fragestellung „Welche Begriffe fallen Ihnen spontan zum Thema >Nachteile des Lebens im Alter< ein?“ der „Verlust von zwischenmenschlichen Kontakten“ der am dritthäufigsten genannte Begriff ist (12,8 %), wobei in den Antworten nicht differenziert wird zwischen „Familie“, „Freunden“ oder „Kontakten allgemein“ (die genannten Begriffe lauten „Isolation“, „Einsamkeit“, „fehlende Sozialkontakte“ oder dass „sich niemand um einen kümmert“), wogegen Begriffe, die den Verlust von Autonomie umschreiben, nur selten verwendet werden.

5.1.2 Freunde

Ebenso wie im gerechten Staat *Platons* alle Einwohner Verwandte sind, so sind auch alle Einwohner Freunde; dies ist in seiner Theorie eine zwingende *Folge* des guten Lebens, aber keine notwendige Bedingung. In der *Aristotelischen* Theorie nehmen (wahre) Freunde hingegen einen prominenten Platz ein; sie sind integrativer Bestandteil des guten Lebens, so dass derjenige, der ein solches führt, idealer Weise auch mit seinen Freunden zusammenlebt.

¹⁰²¹ Eine mögliche Ursache wäre, dass der Wunsch bei der jüngeren Generation eben stärker ist als bei der älteren und diese nicht so viel Wert auf einen verstärkten Kontakt zur Familie legt; das scheint mir allerdings wenig plausibel.

¹⁰²² Hierbei muss allerdings berücksichtigt werden, dass in der Frage an die unter 60-jährigen der Begriff „Alter“ nicht näher definiert ist, was meines Erachtens die recht deutlichen prozentualen Unterschiede im Anteil der „Selbstversorger“ erklärt. In der Regel wird hier der Beginn des Rentenalters als Grenze gesetzt, zu welchem Zeitpunkt nahezu alle Menschen noch sehr „fit“ sind.

¹⁰²³ Dass sich ihre Wunschvorstellung verwirklichen lassen wird, nehmen dabei nur 41,7 % der unter 60-jährigen an, wogegen 70,8 % der über 60-jährigen behaupten, dass sich ihre Wohnvorstellung im Alter verwirklicht hat.

Auch für *Epikur* sind Freunde für den „edlen Menschen“ neben dem Erwerb von Weisheit das größte Gut. Für *Kant* sind Freunde zwar kein definitorischer Bestandteil des guten Lebens, in der Freundschaft (im Sinne des „Wohlwollens“) sieht er jedoch eine notwendige Folge der Anwendung des guten Willens und somit eine Pflicht; in diesem Fall jedoch keine unangenehme, sondern eine höchst ehrenvolle, die zur Glückseligkeit des Menschen in hohem Maße beiträgt. In der utilitaristische Theorie, z.B. in der Formulierung Benthams¹⁰²⁴, werden Freunde per se als positiv zu berechnende Größen behandelt,¹⁰²⁵ allerdings ist der Grad des positiven Nutzens natürlich von Fall zu Fall verschieden. - Die Einschätzung der Bedeutung von Freunden für ein gutes Leben in allen Lebensphasen ist also in den philosophischen Theorien recht hoch.

Die empirischen Wissenschaften scheinen zu beweisen, dass es für die Bedeutung von Freundschaften eine umgekehrt proportionale Relation zum Lebensalter gibt: Mit zunehmendem Alter nimmt die Bedeutung ab (s. Kap. 4.7.1). Die Auswertung des Fragebogens brachte für diesen Aspekt folgende Ergebnisse:

Als Vorteil des Alters in der offenen Frage wurde die Möglichkeit, mehr Zeit mit Freunden zu verbringen, deutlich seltener genannt (2,6 %) als Zeit für Familie und war insgesamt kein besonders häufig genannter Begriff (zehnthäufigste Nennung). Dies vermittelt den Eindruck, dass Freunde im Alter weniger wichtig sind als z.B. die Familie. Die Antworten auf andere Fragen relativieren diesen Eindruck jedoch. Wie bereits erwähnt, verbringt der überwiegende Anteil der in der Untersuchung Befragten seine Freizeit bereits mit Freunden und Bekannten, und 69,4 % der unter 60-jährigen würde sogar gerne im Alter noch mehr Zeit mit dieser Personengruppe verbringen.¹⁰²⁶ Von den über 60-jährigen gaben hingegen nur 45,5 % an, nun mehr Zeit mit Freunden und Bekannten zu verbringen als früher, wobei wiederum Männer dies häufiger bestätigten als Frauen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass soziale Kontakte generell ein wichtiger Bestandteil eines gelungenen Lebens im Alter darstellen und die Furcht vor Vereinzelung sehr groß ist. Dieses Ergebnis ist wenig überraschend. Dennoch wünscht die überwiegende Mehrzahl der Teilnehmer an der Fragebogenaktion, auch im Alter in der eigenen Wohnung

¹⁰²⁴ Vgl. J. Bentham, Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, In: O. Höffe (Hrsg.), Utilitaristische Ethik, S. 83: „Die verschiedenen einfachen Freuden, für die die menschliche Natur empfänglich ist, scheinen die folgenden zu sein: [...] d) Die Freuden der Freundschaft.“

¹⁰²⁵ Dies beinhaltet offensichtlich ein Werturteil bezüglich des Begriffes „Freund“, der per definitionem positiven Nutzen bringt; ein „falscher Freund“ könnte demnach gar nicht mit dem Begriff „Freund“ bezeichnet werden.

¹⁰²⁶ Hier sind die Prozentzahlen bei beiden Geschlechtern in etwa gleich.

leben zu können, was zeigt, dass soziale Kontakte zwar als sehr wichtig angesehen werden, diese jedoch nicht auf Kosten der Unabhängigkeit gehen sollen.

Die Ergebnisse der Befragung legen zudem nahe, dass Freunde und Bekannte im Hinblick auf *erwünschte* soziale Kontakte eine wichtigere Rolle spielen als die Familie. Dies wird im Alter jedoch nur zum Teil verwirklicht. Gleichzeitig wird der Beitrag der Familie – realistischerweise – für die Versorgung im Alter sehr viel höher eingeschätzt als der von Freunden.

Im Hinblick auf die Bedeutung der Familie, die den heutigen Erkenntnissen zufolge doch einen recht hohen Stellenwert für das gute Leben im Alter zu haben scheint, finden sich wenig Parallelen zu den philosophischen Theorien.¹⁰²⁷ Für die Bedeutung von Freundschaften sind jedoch Übereinstimmungen zu erkennen: wenngleich der Stellenwert, den vor allem Aristoteles, Epikur und Kant ihnen zusprechen, heute nicht mehr so hoch angesetzt wird, so spielen sie doch für viele Menschen offensichtlich eine wichtige Rolle für ein gutes Leben. Über die von den Philosophen geforderte hohe moralische Qualität der Freundschaftspartner sagen die empirischen Ergebnisse zwar nichts aus; man kann aber wohl aus eigener Erfahrung davon ausgehen, dass die meisten heutigen Freundschaften diesen Ansprüchen nicht genügen. Es bliebe zu überdenken, ob dieser Umstand vielleicht dazu beiträgt, dass Freundschaften im Alter nicht mehr die Rolle spielen, die viele sich erhoffen.

5.2 Rolle von Gesellschaft/ Gemeinschaft sowie gesellschaftliche Aufgaben und Funktionen; Bedeutung von (Erwerbs-) Tätigkeit

Die Gesellschaft spielt im *platonischen* Konzept in doppelter Hinsicht eine entscheidende Rolle: zum einen bezeichnet Platon den Menschen als von Natur aus soziales Wesen, worauf seine Definition des guten Lebens aufbaut: Die Qualität des individuellen Lebens bemisst sich zum großen Teil daran, wie gut der Einzelne seine ihm zugedachte Rolle in der Gemeinschaft ausfüllt; in diesem Sinne geleistete Tätigkeiten sind notwendige Bedingung eines guten Lebens. Aus diesem Ansatz leitet sich auch eine Fürsorgepflicht des Staates für den alten Menschen ab von dem Zeitpunkt an, an dem dieser seine Aufgabe nicht mehr erfüllen kann. Der *aristotelische* Denkansatz folgt zunächst einem ähnlichen Modell: auch hier ist die Ausübung der Tugenden in der Gemeinschaft ein zentraler Punkt des guten Lebens des

¹⁰²⁷ Man muss jedoch meines Erachtens Abstriche in der Vergleichbarkeit machen, da die Theorien zu Zeitpunkten verfasst wurden, in denen die innerfamiliären Strukturen sich von den heutigen z.T. unterschieden.

Einzelnen, deren Notwendigkeit sich aus der sozialen Natur des Menschen ergibt; Tätigkeiten spielen insofern eine Rolle, als die Tugenden tätig ausgeübt werden müssen; andere Tätigkeiten werden nicht erwähnt. Auch von einer generellen Fürsorgepflicht des Staates für alte Menschen spricht Aristoteles nicht. - *Epikur* hingegen hat zur Stellung der Gemeinschaft eine völlig andere Auffassung als Platon und Aristoteles: sie sei für den Einzelnen nur in dem Maße von Vorteil, wie sie zur Reduzierung des eigenen Leidens nützlich ist; anders als in den Vorstellungen von Platon und Aristoteles kann das Individuum sein Leben sehr gut als Einsiedler verbringen. Die Ausübung gesellschaftlich relevanter Tätigkeiten ist wiederum nur dann von Bedeutung, wenn sie zur katastematischen Lust beiträgt; es gibt auch Tätigkeiten, die Epikur als dem guten Leben per se abträglich beschreibt. Dem Staat wird in diesem Sinne auch keine Fürsorgepflicht für alte Menschen zugeschrieben.

Auch *Kant* benutzt die „Natur des Menschen“, um dessen Rolle in der Gemeinschaft darzulegen. Auf den Zweck des Individuums bezogen, sieht er den Menschen allerdings eher als einzelgängerisch denn gesellig angelegt; die Vernunft bringe ihn jedoch dazu, seinen Egoismus auf den Gattungszweck, die Gemeinschaft, hin zu kultivieren. Dieser ist also der höhergestellte Zweck und insofern Zielpunkt des guten Lebens. An Tätigkeiten - falls man in diesem Zusammenhang von Tätigkeiten sprechen kann - erwähnt Kant die Befolgung des Sittengesetzes; im Unterschied z.B. zum aristotelischen Konzept kann ein Leben auch ohne die Ausübung von Tätigkeiten gelingen, wenn der zugrundeliegende Gute Wille vorhanden ist.¹⁰²⁸ - Der *utilitaristische* Standpunkt stellt im Grunde die Umkehrung des epikureischen dar: hier werden die Handlungen des Einzelnen nur dann positiv bewertet, wenn sie zum Nutzen der *Gesellschaft* beitragen. Eine Versorgungspflicht der Gemeinschaft bestünde nach der utilitaristischen Theorie dann, wenn dies für den Gesamtnutzen von Vorteil wäre. Auf den Einzelnen bezogen, kann dies bei Anwendung des Handlungsutilitarismus nur dann zutreffen, wenn die Versorgung in der Gesamtsumme mehr Nutzen als Schaden bringt.¹⁰²⁹ Die Anwendung des Regelutilitarismus auf diese Situation könnte jedoch zu einer anderen Einschätzung kommen.¹⁰³⁰ - Die Partizipation an der Gesellschaft – in welcher Form auch

¹⁰²⁸ Dies trifft allerdings nur dann zu, wenn Umstände, die von dem Betreffenden nicht zu ändern sind, die Ausübung verhindern.

¹⁰²⁹ Die Probleme bei der Nutzenbestimmung wurden oben (Kap. 3.9) bereits behandelt.

¹⁰³⁰ Der Regelutilitarist könnte möglicherweise argumentieren, dass die Anwendung der Regel, alten hilfebedürftigen Menschen beizustehen, der Gemeinschaft auf Dauer mehr Nutzen als Schaden bringt, da bei Ablehnung dieser Regel die Auswanderungsquote zu hoch wäre... auch dies ist nicht zwingend, denn möglicherweise wäre eine Gemeinschaft, in der es keine gesellschaftliche Fürsorgeverpflichtung gibt, für eine große Zahl von Menschen (zumindest für den größeren Teil ihrer Lebenszeit) attraktiv.

immer – spielt also mit Ausnahme der epikureischen in allen Theorien des guten Lebens eine prominente Rolle, wenngleich dies auf die Versorgung im Alter nicht zutrifft.¹⁰³¹

Die Wissenschaften kommen im Hinblick auf diese Frage zu keinem eindeutigen Ergebnis (s. Kap. 4.7.1). Zwar sind – wie im vorigen Abschnitt gesehen – soziale Kontakte wie im gesamten Leben, so auch im Alter, von großer Bedeutung, doch beziehen diese sich stärker auf private Kontakte als auf solche, die durch die Teilnahme am öffentlichen Leben entstehen. Dabei scheinen „egoistische“ Motive (Zeitvertreib, Verbesserung der Gesundheit...) häufiger zugrunde zu liegen als das Handeln aus altruistischen Motiven; die Aufgabe des Menschen in der Gemeinschaft scheint dessen Leben nur sekundär zu beeinflussen. Auch die Tatsache, dass sich ältere Menschen mehr sozial engagieren als jüngere, sollte meines Erachtens nicht überbewertet werden, da die hierfür verwendete Zeit mit 3,75 Std./Woche immer noch recht kurz ist.

Die Auswertung des Fragebogens unter dem Aspekt der Teilnahme am öffentlichen Leben bringt folgende Ergebnisse: Als Antwort auf mögliche Vorteile des Alters wurde der Umstand, nicht mehr oder nicht mehr so viel arbeiten zu müssen, als sechsthäufigste Antwort genannt (7,5 %). Über sein Leben (zeitlich und räumlich) selbst bestimmen zu können („Freiheit“, „Unabhängigkeit“, „Flexibilität“) wurde am vierthäufigsten (8,1 %) und die Tatsache, dass das Leben ruhiger und stressfreier werde, am dritthäufigsten (10,3 %) als Vorteile des Alters aufgeführt. Weitere Antworten, die darauf hindeuten, dass das Berufsleben als negativ angesehen wird, waren: „man kann das Leben im Alter besser genießen“, „hat weniger Sorgen“, „keinen Karrieredruck“, „weniger oder keine (Zukunfts)ängste“, „weniger Verantwortung“, „weniger Pflichten/Verpflichtungen“, usw. Dieses Ergebnis macht deutlich, dass festgelegte oder vorgegebene Verpflichtungen als sehr belastend empfunden werden. Antworten, die eine eindeutig altruistische Motivation aufweisen, kamen so gut wie gar nicht vor („Jüngeren helfen“/ „Zeit für soziales Engagement“ repräsentierten jeweils nur 0,27 % der Antworten). Als Nachteil des Lebens im Alter wurde einige mal fehlende Akzeptanz bzw. Respektlosigkeit seitens der Gesellschaft genannt (3,2 %), was darauf hinweist, dass einige der Befragten ihrer Stellung in der Gemeinschaft eine nicht unwichtige Bedeutung beimessen. In meinen Augen etwas widersprüchlich sind die Antworten auf die konkreten Fragen. Hier sollten die Befragten auf einer Skala von 1-7 den Grad ihrer Zustimmung zu bestimmten Aussagen dokumentieren (1= stimme überhaupt nicht zu, 7= stimme voll und ganz zu). Der Zustimmungsgrad von 5 oder höher bezüglich der Behauptung „Jeder Mensch sollte sich im

¹⁰³¹ Dies liegt allerdings auch daran, dass sich – wie gesagt – diese Theorien in der Regel an eine stark eingegrenzte Personengruppe richten, die sich aufgrund ihrer finanziellen und sozialen Position über Altersversorgung sowieso keine Gedanken zu machen braucht.

Alter noch sozial engagieren“ betraf immerhin 82,5 % (30,3 % stimmten sogar „voll und ganz zu“), während nur 7,0 % den Zustimmungsgrad 3 oder weniger wählten. Andererseits war die Zustimmung zu der Aussage „Man sollte sich im Alter völlig ins Privatleben zurückziehen dürfen“, die meiner Meinung nach der obigen Aussage zum Teil widerspricht,¹⁰³² auch recht hoch, wenngleich die Ansichten hier gleichmäßiger verteilt waren (59,1 % Zustimmung von 5 und höher, 29,3 % Zustimmung 3 oder weniger).¹⁰³³

Was die finanzielle Absicherung im Alter betrifft, kommt der Gesellschaft/ dem Staat bei uns die Hauptbelastung zu; auf diesen Aspekt gehe ich später näher ein. Dem Staat als Träger der personellen Fürsorgepflicht im Alter wird eine eher geringe Bedeutung beigemessen, was auch mit der derzeitigen realen Situation übereinstimmt: mehr als 90 % der Menschen über 65 leben in Privathaushalten (s. Kap.4.7.7). Wie bereits angemerkt, täuscht die Statistik hier jedoch aufgrund der Breite der untersuchten Altersspanne; für Hochbetagte sieht die Situation schon wieder ganz anders aus, so dass die Wahrscheinlichkeit für den Einzelnen, einmal von staatlicher Fürsorge abhängig zu sein, nicht gering ist.

Die Ergebnisse des Fragebogens legen den Schluss nahe, dass auf das Alter bezogen Theorie und Praxis bei den Befragten auseinanderfallen: Konkret nach der Pflicht zu sozialem Engagement im Alter befragt, stimmte der überwiegende Teil der Befragten zu; Antworten auf andere Fragen scheinen jedoch darauf hin zu deuten, dass dem Privatleben eindeutig der Vorzug vor einer aktiven Teilnahme am öffentlichen Leben gegeben wird, womit das epikureische Modell dem heutigen Lebensstil am ehesten entspräche. Allerdings scheint es zumindest den Wunsch nach einem anderen Lebensmodell zu geben, so dass es interessant wäre, dem Gedanken nachzugehen, ob eines der anderen Konzepte diesem Wunsch nicht in der einen oder anderen Hinsicht Rechnung tragen könnte. Dabei ist zu überlegen, wieso die Ausübung der gesellschaftlich relevanten Aufgabe des Einzelnen z.B. bei Platon eine völlig andere Bewertung erfährt, als die Auswertung des Fragebogens über die tatsächliche Praxis aussagt. Setzt man die Erwerbstätigkeit mit dieser gesellschaftlich relevanten Aufgabe bei Platon gleich, so legen die Umfrageergebnisse nahe, dass diese nicht nur keinen Beitrag zum

¹⁰³² Der Widerspruch liegt möglicherweise darin begründet, dass in der zweiten Aussage der Begriff „dürfen“ verwendet wird, welcher beinhaltet, dass es im Ermessen des Einzelnen liegt, ob er sich ins Privatleben zurückzieht; der Begriff „sollte“ der ersten Aussage wurde möglicherweise so aufgefasst, dass durch ihn ein Wunsch und nicht eine Verpflichtung ausgedrückt wird.

¹⁰³³ Für eine mögliche Begründung dieses Widerspruchs vgl. auch Peter Unger, *Living High & Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York/ Oxford 1996. Unger argumentiert, dass in konkreten Einzelfällen nicht selten unsere moralischen Intuitionen nicht durch unsere eigenen moralischen Überzeugungen hervorgerufen werden, sondern durch psychologische Dispositionen, die es verhindern, dass wir gemäß unseren eigentlichen Überzeugungen handeln. Ob diese Begründung auch auf den genannten Widerspruch zutrifft, ist m.E. eine interessante Frage, deren Untersuchung jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

gelungenen Leben leistet, sondern vielmehr sogar einer der größten Hinderungsgründe desselben zu sein scheint. Dies kann möglicherweise damit zu tun haben, dass wir eine Erwerbstätigkeit oft nicht – wie im platonischen Modell vorgesehen – ausüben, um damit unserer Bestimmung nachzugehen, sondern um den Lebensunterhalt zu sichern; Zweck ist also nicht die Tätigkeit selbst, sondern die Bezahlung als Resultat der Tätigkeit.

5.3 Bedeutung von materiellen Gütern, schicksalhaften Zufällen und Krisen

Die Frage, ob und inwieweit materielle Güter Bestandteil des guten Lebens sind, ist nicht erst in unserer Zeit umstritten, und die Bandbreite entsprechender Überzeugungen ist fast unbegrenzt. In diesem Zusammenhang kann meines Erachtens auch die Frage nach der Stellung des „Schicksals“ für ein gelungenes Leben gesehen werden, da das Schicksal die äußere Situation erheblich beeinflusst – wenngleich dies in unserer Gesellschaft vermutlich weniger der Fall ist als in den antiken. Dennoch spielen unbeeinflussbare Faktoren wie soziale Herkunft auch heute noch eine nicht unbedeutende Rolle, von erblichen Veranlagungen natürlich einmal ganz abgesehen.

In der *platonischen* Theorie spielen Zufälle im Sinne von externen Schicksalsschlägen eine weniger explizite Rolle; ihm geht es mehr darum zu zeigen, wie der Einzelne mit Hilfe einer gerechten, d.h. beherrschten Seele den inneren Anfechtungen und Krisen in Form von körperlichen Begierden begegnen kann. So geht er auch nicht detailliert auf die Bedeutung materieller Güter ein. Gemäß *Aristoteles'* Vorstellung sind beide Aspekte zentral für die Lebensqualität; der Tugendhafte kann im Gegensatz zum Nicht-Tugendhaften Schicksalsschläge bis zu einem gewissen Grad ohne Beeinträchtigung der Lebensqualität bewältigen. Positive externe Ereignisse können aber nur die Lebensqualität des Tugendhaften steigern, denn nur dieser verfügt über die entsprechende Lebensführung, die ihn in die Lage versetzt, adäquat mit Gütern umzugehen. Bestimmte äußere Güter sind aber *Aristoteles'* Meinung zufolge in jedem Fall notwendig, um ein gutes Leben führen zu können; ein Zuviel an diesen Gütern gibt es in seiner Vorstellung nicht, sofern diese zu den richtigen Zwecken gebraucht werden. *Epikurs* Einschätzung der Bedeutung äußerer Zufälle deckt sich in etwa mit der aristotelischen: sie spielen nur dann eine Rolle, wenn sie das Bedürfnis nach Schmerzlosigkeit stark und dauerhaft beeinträchtigen. Äußere Güter müssen hingegen nur zur Befriedigung der Grundbedürfnisse vorhanden sein; alles, was darüber hinaus geht,

beeinträchtigt das gelungene Leben. Auch für *Kant* spielen Zufälle im Hinblick auf die Lebensqualität nur in negativer Hinsicht eine Rolle, wenn sie nämlich verhindern, dass der Einzelne seine Grundbedürfnisse befriedigen kann; auch äußere Güter sind in erster Linie nur in dieser Hinsicht relevant: Ein Zuviel kann der Ausübung des Guten Willens hinderlich sein. Im *utilitaristischen* Konzept beeinflussen Zufälle die Lebensqualität nicht unerheblich, insofern sie das Wohl der Personen bestimmen und somit die Nutzensumme maximieren oder minimieren können. In diesem Sinne können auch äußere Güter eine sehr wichtige Rolle spielen. Allerdings besitzen Zufälle und Schicksalsschläge sowie materielle Güter keinen Wert an sich, sondern nur den, der ihnen von den betreffenden Individuen zugewiesen wird.

Die empirischen Wissenschaften haben gezeigt, dass das Leben im Alter als eine Zeit vermehrter Krisen angesehen wird (s. Kap. 4.7.5). Die Umfrage ergab zu diesem Thema, dass 40,1 % auf die Frage nach ihrer „Angst vor dem Alter generell“ Werte von 4 oder mehr nannten. 44% gaben dabei an, dass der Gedanke an Krankheiten oder Schmerzen im Alter sie belaste, wobei dieser Punkt im Zusammenhang mit der offenen Frage nach Nachteilen des Alters mit Abstand am häufigsten erwähnt wurde. Mit zunehmendem Alter nahm dabei der Grad der Belastung auch zu. Als weiterer gravierender Nachteil wurden eingeschränkte Mobilität und Beweglichkeit gesehen. Auch hier klagte die Gruppe der ältesten Befragten am meisten über die Angst vor diesbezüglichen Einschränkungen (36,2 %). Auch Sorge vor materiellen Einbußen spielt eine Rolle: Finanzielle Einschränkungen oder Unsicherheiten („kein oder wenig Geld/ Rente“, „Armut“, „ungewisse Altersversorgung/ Rente“) wurden am vierthäufigsten (11,1 %) im Zusammenhang mit den Nachteilen des Alters genannt.¹⁰³⁴

Demgegenüber bewerten eine nicht unbeträchtliche Anzahl der Befragten die finanzielle Situation im Alter auch als erstrebenswert: „Finanzielle Sicherheit“ und der „Erhalt von Rente“ (im Sinne von Geld zu bekommen, ohne dafür arbeiten zu müssen) wurden als Vorteile des Alters gesehen, einige gehen sogar davon aus, dass sie im Alter „mehr Geld haben“ werden. Materielle Aspekte spielen also für den Einzelnen durchaus auch im Alter eine Rolle, wobei die Angst vor diesbezüglichen Einschränkungen mit zunehmendem Alter steigt, wie die Umfrage zeigt: hier erwies sich, dass die jüngste Altersgruppe die wenigste

¹⁰³⁴ Die derzeitige finanzielle Situation älterer Menschen bietet keinen Anhaltspunkt (s. Kap. 4.7.7) für Befürchtungen, wobei jedoch damit zu rechnen ist, dass die Lage unter Umständen nicht so stabil bleiben wird. Allerdings reichen die Ansichten über Grad und Ausmaß der zukünftigen finanziellen Beschränkungen von einem Zusammenbruch des sozialen Sicherungssystems bis zu der Überzeugung, dass der Einzelne in Zukunft sogar mehr Geld zur Verfügung haben wird. Die jeweiligen Endpunkte der Skala werden z.B. vertreten durch Herwig Birg und Thomas Straubhaar, nachzulesen im Spiegel-Streitgespräch: Den Kuchen radikal anders aufteilen, in: Spiegel special: Jung im Kopf. Die Chancen der alternden Gesellschaft, Hamburg 2006, S. 22-27

(15,4 %) und die älteste Altersgruppe die meiste (26,4 %) Angst vor materiellen Einbußen im Alter hat.¹⁰³⁵

Darüber, wie die staatlich organisierte Rentenverteilung aussehen soll, herrscht jedoch keine Übereinstimmung. Der Vorschlag einer Einheitsrente, die zumindest im Alter die Fügungen des Schicksals eliminiert, findet zwar bei einem recht hohen Teil der Befragten Unterstützung: Der Aussage „Ich fände es gerechter, wenn alle Menschen die gleiche Rente (Einheitsrente) bekommen, weil damit die soziale Ungleichheit zumindest im Alter zum Teil ausgeglichen würde“, erteilten 30 % einen Zustimmungswert von 5 und mehr, wogegen sie von 57,6 % mit Werten von 3 oder weniger abgelehnt wurde. Das Votum für die Formulierung „Ich fände es gerechter, wenn die Rente nach dem Gesichtspunkt verteilt wird, inwieweit jeder im Rahmen seiner Möglichkeiten gearbeitet hat, auch wenn dann die Gefahr besteht, dass manche Leute gar nichts oder weniger als das Existenzminimum bekommen“ fällt sehr uneindeutig aus und verteilt sich recht gleichmäßig über die gesamte Skala, wobei 38,4 % dem Vorschlag eher ablehnend (Zustimmung 1-3) und 47,4 % eher zustimmend (47,4 %) gegenüberstehen. - Eine Einheitsrente wird möglicherweise eher von Personen befürwortet, die davon ausgehen, dass die realen Einkommensverhältnisse stark von zufälligen und unbeeinflussbaren Faktoren abhängen,¹⁰³⁶ so dass eine Einheitsrente „gerechter“ wäre, während vermutlich diejenigen eher die leistungsbezogene Rentenzahlung befürworten, die der Auffassung sind, dass es stark von einem selbst abhängt, was man im Leben an Einkommen und damit auch im Alter an Rente erzielt. – Da es ein System staatlicher Rentenzahlungen zur Abfassungszeit der von mir behandelten philosophischen Theorien so nicht gab, ist es sehr schwer, Bezüge herzustellen; allenfalls der Idealstaat Platons lässt Parallelen zu. Hier ist eine materielle Altersversorgung ohne vorher geleisteten Beitrag zum Gemeinschaftswesen undenkbar.

Dass das Schicksal einen nicht unerheblichen Einfluss auf das Leben des Individuums hat, davon ist allerdings ein großer Teil der Befragten überzeugt; der Aussage „Einige Menschen werden vom Schicksal stark bevorzugt bzw. benachteiligt“ stimmen 64,8 % mehr oder weniger zu (Zustimmungsgrad 5-7). Andererseits ist der Glaube, dass jeder Mensch sein Leben selbst in der Hand hat, auch sehr groß; immerhin 75,8 % sind recht überzeugt davon, dass die Aussage „Jeder ist seines Glückes Schmied“ zutrifft (Zustimmungsgrad 5-7). Die Auffassung über den Einfluss des Schicksals auf das Leben des Einzelnen scheint also so

¹⁰³⁵ Dieses Ergebnis überrascht mich ehrlich gesagt ein wenig, da die heutige Rentensituation noch als relativ gesichert, die zukünftige jedoch als katastrophal gilt...

¹⁰³⁶ Und vielleicht von Personen, die es bevorzugen, gar nicht zu arbeiten und trotzdem eine Rente zu bekommen?!?

auszusehen, dass die Mehrzahl der befragten Personen zwar glaubt, dass das Schicksal einen nicht unerheblichen Einfluss auf das Leben des Einzelnen hat, jedoch gleichzeitig der Auffassung ist, dass man die Qualität seines Leben erheblich selbst beeinflussen kann. Ein Teil der Befragten geht dabei davon aus, dass man bestimmte Schicksalsschläge nicht selbst „ausgleichen“ kann.

Schicksalsschläge und Krisen scheinen demnach für die Mehrzahl der Befragten keine absolut dominierende Rolle im Lebensverlauf zu spielen, wenngleich ihnen gewisse Bedeutung zugestanden wird. Die Umfrageergebnisse für das Alter geben da ein etwas anderes Bild: wertet man Krankheit oder Gebrechlichkeit als Fügungen des Schicksals,¹⁰³⁷ so wird klar, dass dies im Alter von kaum zu überschätzender Bedeutung ist, wie ja auch die empirischen Wissenschaften beweisen. Die von den Philosophen skizzierten Modelle des gelungenen Lebens (mit Ausnahme der utilitaristischen) besagen, dass auch Schicksalsschläge in Form von gesundheitlichen Beeinträchtigungen nur in gravierenden Fällen ein gutes Leben unmöglich machen. Man kann zwar einwenden, dass die Einschätzung, wann ein Fall gravierend ist oder nicht, stark subjektiv ist; Aristoteles, Epikur und Kant würden diese Sichtweise jedoch vermutlich nicht ohne weiteres zulassen. So würde ihrer Ansicht nach die Einschränkung von Mobilität vermutlich nicht als schwerer Schicksalsschlag gewertet, der die Führung eines guten Lebens verhindert; eine Krankheit, die dauerhafte starke Schmerzen verursacht, würde jedoch auch von ihnen als fast unzumutbare Beeinträchtigung bezeichnet. Für den Utilitaristen sieht die Situation schon wieder anders aus: hier fällt das subjektive Empfinden des Einzelnen stark ins Gewicht. So kann z.B. das Grauwerden des Haares für den einen schlimmer sein als eine starke Gehbehinderung für den anderen; dies würde im Nutzensummenkalkül auch so berücksichtigt. Gesellschaftlich relevant wären darüber hinaus die Kosten, die durch die jeweilige Beschränkung verursacht werden; dies führt wiederum zu einer objektiven Bewertung der jeweiligen Situation, die mit der individuellen überhaupt nicht im Einklang zu stehen braucht.

5.4 Bedeutung von körperlicher und geistiger „Fitness“/Verstandesfähigkeiten

¹⁰³⁷ Dies trifft eigentlich nicht unbedingt zu, denn einige Krankheiten etc. werden ja durch das eigene Verhalten hervorgerufen und sind somit beeinflussbar.

Körperliche Fitness hängt zwar zum Teil mit dem Gesundheitszustand zusammen, jedoch ist nicht jede Einschränkung der körperlichen Fitness mit Krankheit gleichzusetzen, so dass dieser Punkt hier noch einmal kurz behandelt wird.

In den philosophischen Theorien wird auf die Bedeutung körperlicher Fitness nicht gesondert eingegangen; hier gilt das bereits für Krankheiten und Krisen Gesagte. Dem Verstand kommt jedoch in allen Theorien eine herausragende Stellung zu. Für Platon, Aristoteles, Epikur, Kant und einige Vertreter der utilitaristischen Theorie (z.B. Mill) ist die Verstandestätigkeit notwendige Bedingung des gelungenen Lebens bzw. macht menschliches Leben sogar aus (Aristoteles, Kant, Singer). Platon ist der Meinung, dass jeder sich im Rahmen seiner Möglichkeiten geistig betätigen muss, herausragende Verstandesfähigkeiten sind zudem Voraussetzung, den Staat zu führen („Philosophenherrschaft“). Aristoteles, Epikur und Kant sehen in der verstandesmäßigen Erkenntnis die Grundlage, den richtigen Weg zum guten Leben zu erkennen und einzuschlagen. Für Bentham kommt geistiger Beschäftigungen der gleiche Wert zu wie allen übrigen Tätigkeiten des Menschen, d.h., es hängt von der individuellen Einschätzung des Einzelnen ab, welcher Nutzen ihr zugesprochen wird. Mill geht hier jedoch einen Schritt weiter und schreibt geistigen „Handlungen“ einen Wert an sich zu, der unabhängig vom individuellen Nutzen höher ist als der anderer Handlungen.

Der Verlust von Fähigkeiten im Alter, über die man vorher verfügt hat, ist im Prinzip unausweichlich, wie die empirischen Wissenschaften und die eigenen Erfahrungen lehren; Dabei wird das Alter an sich schon oft als eine Leidensquelle angesehen, unabhängig davon, ob tatsächlich bedeutende Einschränkungen auftreten oder nicht. Die möglichen psychischen Konsequenzen wurden bereits dargestellt (s. Kap.4.7.3).

Beschränkungen geistiger Fähigkeiten im Alter bis hin zum Identitätsverlust sind eine weitere Quelle großer Besorgnis. Die Wissenschaft hat gezeigt, dass bestimmte geistige Fähigkeiten im Alter tatsächlich häufig – wenngleich auch längst nicht immer – nachlassen, wobei andere in vielen Fällen erhalten bleiben. So bleibt ein nicht unbedeutender Teil der Menschen auch im höheren Alter noch geistig – relativ – fit, wobei auch nachgewiesen ist, dass der Einzelne viel zu seiner geistigen Fitness im Alter beitragen kann.

In den Umfragen wurden Aspekte, die körperliche Beeinträchtigungen beschreiben, bei den Nachteilen des Alters sehr häufig genannt. Neben Krankheit¹⁰³⁸ (24,2 %) wird fehlende Mobilität (13,2 %) stark gefürchtet, dazu wurde explizit „fehlende körperliche Fitness/ Leistungsfähigkeit“ (8,6 %) recht häufig genannt. Überraschenderweise wurde „fehlende geistige Fitness/ Demenz“ (2,8 %) recht selten befürchtet, was eigentlich den Schluss nahe

¹⁰³⁸ Mit Krankheit kann neben körperlicher natürlich auch geistige oder seelische Krankheit gemeint sein.

legt, dass diese als Nachteil nicht so stark ins Gewicht fallen oder aber eine Mehrzahl der Befragten glaubt, dass sie hiervon nicht betroffen sein werden. Diese Vermutungen werden unterstützt durch die Ergebnisse auf die Fragen, ob der mögliche Verlust körperlicher bzw. geistiger Fähigkeiten im Alter die Interviewten belaste oder nicht. Bei den körperlichen Fähigkeiten gaben 30,3 % eine Belastung an, bei den geistigen Fähigkeiten nur 16,6 %. Dabei gaben bei beiden Fragen die Altersgruppe der unter 35-jährigen einen jeweils unterdurchschnittlich niedrigen Belastungsgrad an, interessanterweise war die gefürchtete Belastung durch körperliche Beeinträchtigungen bei den über 60-jährigen am höchsten, bei den geistigen Beeinträchtigungen fürchte die mittlere Altersgruppe (36-59 J.) diese jedoch stärker als die Älteren.

Gegen den Schluss, dass körperliche Beeinträchtigungen stärker wiegen als geistige spricht jedoch, dass eine recht große Mehrzahl der Befragten (67,6 %) die Alternative „Im Alter geistig noch sehr fit, aber körperlich schwach“ der Möglichkeit „Im Alter geistig weniger leistungsfähig, aber bei guter körperlicher Gesundheit zu sein“ (32,4 %) vorziehen. Wie sich dieser Widerspruch erklärt, ist mir nicht ganz klar. Möglicherweise schätzen die Befragten die Wahrscheinlichkeit, im Alter geistige Einschränkungen hinnehmen zu müssen, geringer ein und fürchten sich deswegen weniger davor.

Trotz der Widersprüchlichkeit der Auswertung der Fragebogenergebnisse kann man jedoch festhalten, dass der Gedanke an den Verlust körperlicher Fähigkeiten heute offensichtlich einen größeren Einfluss auf unsere Lebensqualität hat als die philosophischen Theorien zugestehen. Auch konkreten Aussagen über das Alter ist bei letzteren (z.B. bei Kant oder Epikur) zu entnehmen, dass man diesen Verlust nicht beklagen soll, sondern sich damit abfinden, denn er gehöre zum Alter nun mal hinzu. Geistige Fähigkeiten werden bei den Philosophen dagegen viel höher geschätzt.

Diese Umbewertung im Verhältnis der Bedeutung geistige/körperliche Fähigkeiten kann meines Erachtens verschiedene Ursachen haben. Zum einen erreichten zu Zeiten der Abfassung der Schriften nicht so viele Menschen ein hohes Alter wie heute; demnach war der Anteil kranker alter Menschen möglicherweise geringer.¹⁰³⁹ Andererseits – und diese These scheint mir plausibler zu sein – zielen die Theorien eines gelungenen Lebens – mit Ausnahme der utilitaristischen – ja gerade darauf ab, den Einfluss der körperlichen Begierden zu begrenzen und „höhere“ Ziele als Qualitätsmerkmal zu definieren. Bei Anerkennung dieser

¹⁰³⁹ Das ist allerdings reine Spekulation, denn dafür war auf der anderen Seite die Medizin längst nicht so weit fortgeschritten, so dass viele Leiden schon früher auftreten konnten.

Ziele ließe die Angst vor vielen Gebrechen des Alters nach, da sich die Qualität des Lebens nicht mehr so stark durch diese Defizite beeinflussen ließe.¹⁰⁴⁰

5.5 Stellenwert metaphysischer Aspekte (Leben nach dem Tod; Götter)

Inwieweit die Philosophen metaphysische (Zusatz-) Begründungen zur Erklärung ihres jeweiligen Modells des guten Lebens anführen, differiert sehr stark. Im *platonischen* Ansatz wird eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung als ein Motivationsaspekt zur guten Lebensführung genannt. Bei *Aristoteles* kommt Metaphysik nur insoweit ins Spiel, als durch die Ausübung der intellektuellen Tugenden das „göttliche Element“ im Menschen realisiert wird. Im *epikureischen* Ansatz gibt es zwar Götter; diese interessieren sich jedoch nicht für die Menschen und beeinflussen deren Leben nur indirekt. Seine gesamte Theorie baut dazu auf der Annahme auf, dass es *kein* Leben nach dem Tod gibt. *Kant* hingegen sieht in der Unsterblichkeit der Seele zusammen mit der Existenz Gottes die notwendigen Bedingungen für den Guten Willen. Im utilitaristischen Konzept nach Bentham beeinflussen metaphysische Aspekte zwar nicht den Wert einer Handlung, diese sind als *Handlungsmotivation* für das Individuum jedoch relevant.

Die Empirie kommt – wie gesehen (s. Kap. 4.7.6) – in der Frage, ob metaphysische Aspekte vor allem im Alter eine Rolle für das gelungene Leben spielen, zu keinem einheitlichen Ergebnis: So kann z.B. große Religiosität sich entweder positiv oder negativ auf die Lebensqualität auswirken.

In der Umfrage erklärten immerhin 27,9 % der Befragten, dass sie glauben, nach dem Tod für ihr Verhalten zu Lebzeiten belohnt oder bestraft zu werden; 59,4 % glauben dies eher nicht. Gleichzeitig gaben nur 8,1 % an, Angst vor dem zu haben, was nach dem Tod kommt. Interessanterweise hatte die jüngste Altersgruppe mit Abstand am meisten Angst und die älteste mit Abstand am wenigsten. Die Ergebnisse zeigen, dass es für immerhin ein Drittel der Befragten im Prinzip eine nicht nur rein subjektive, sondern zusätzlich eine metaphysische Motivation gibt, ein „gutes“ Leben (wie auch immer definiert) zu führen. Damit teilt die Mehrheit der Befragten eine eher nicht-platonische Ansicht, wobei die Frage, inwieweit der Glaube an sich dem Einzelnen als Handlungsmotivation dient, hier allerdings nicht abgefragt wurde.

¹⁰⁴⁰ Allerdings würde die Angst vor anderen Gebrechen möglicherweise größer...

6. Die Bedeutung philosophischer Theorien gelungenen Lebens im Alter

Philosophische Theorien eines gelungenen Lebens implizieren bestimmte Vorstellungen davon, wie ein gelungenes Leben im Alter aussehen soll oder kann. Einige dieser Vorstellungen harmonisieren mit den Erkenntnissen der empirischen Wissenschaften und/oder Alltagsintuitionen, andere hingegen nicht. Dies lässt Rückschlüsse zum einen auf die wissenschaftlichen Ergebnisse, zum anderen auch auf die Theorien und auf unsere Intuitionen zu. Darüber hinaus beruht jede Theorie auf bestimmten Prämissen und Grundannahmen, z.B. anthropologischer Natur. Muss man diese Annahmen teilen, um bestimmte Aspekte der Theorien zu befürworten? Ist es möglich, nur Teilaspekte der Theorien zu akzeptieren, andere hingegen zu verwerfen, oder kann man die Theorie nur als Ganze annehmen oder ablehnen? Unter diesen Fragestellungen werde ich die zuvor dargestellten Theorien nun rekapitulieren, um dann eine knappe Antwort darauf zu geben, inwieweit philosophische Theorien für das Leben im Alter hilfreich sein können.

6.1 Platon

Versucht man, aus Platons Theorie eine Theorie des gelungenen Lebens im Alter abzuleiten, so wäre dies – wie gezeigt - unter folgenden Bedingungen möglich: der alte Mensch, der in einem gerechten Staat lebt, hat Zeit seines Lebens seine „spezifische Aufgabe“ in diesem Staat erfüllt und tut dies im Alter auch noch soweit möglich. Er ist geistig rege und auf der Suche nach Weisheit. Möglicherweise auftretende körperliche Beeinträchtigungen belasten ihn nicht besonders. Da er für die Gemeinschaft gearbeitet hat, versorgt diese ihn auch, falls er dazu selbst nicht mehr in der Lage ist; er wird in der Regel nicht über soziale Vereinsamung klagen müssen, da er in das Gemeinschaftsleben integriert bleibt und der Jugend als Vorbild dient. Der alte Mensch in Platons Idealvorstellung hat trotz seines immer näher rückenden Todes vor diesem keine Angst, da er sicher ist, wegen seines gut geführten Lebens im Jenseits belohnt zu werden.

Platons Bewertung des Alters ist, wie man gesehen hat, insgesamt eher positiv als negativ. Volle geistige Reife kann seiner Meinung nach erst in einem gewissen Alter erreicht werden; zudem verfügt der Ältere über einen hilfreichen Erfahrungsschatz und wird durch die

Jüngeren geachtet. Seine Seele kommt ins Gleichgewicht, da die Anfechtungen durch die Begierden nachlassen. Im Staat kann er erst im höheren Alter die besten Positionen bekleiden. Den Verlust körperlicher Fähigkeiten sieht Platon als weniger gravierenden Nachteil an; die Möglichkeit, im Alter geistige Fähigkeiten einzubüßen, fällt deutlich schwerer ins Gewicht. Verächtlich ist seiner Meinung nach das Leben des alten Menschen dann, wenn es nicht „richtig“ gelebt wird, d.h. wenn der Alte sich nicht gemäß seinem Alter benimmt und seine Vorbildfunktion vernachlässigt.

Wie bereits oben gezeigt, stimmt dieses Bild sowohl mit der heutigen realen Situation als auch mit Wunschvorstellungen vom Alter in einigen Aspekten überein, wogegen andere Aspekte uns völlig abwegig erscheinen. Die Vorstellung, seiner Aufgabe für die Gesellschaft auch im Alter noch nachzukommen, ist für viele Menschen alles andere als attraktiv. Andererseits gibt es auch Menschen, denen ihre Arbeit offensichtlich so viel Freude macht, dass sie diese gerne länger als bis zum gesetzlich vorgeschriebenen Rentenalter ausüben würden.¹⁰⁴¹ Wie wir gesehen haben, ist zwar die Vorstellung, dass wir eine von Gott oder der Natur vorgegebene Bestimmung haben, in der sich unser Leben erfüllt, mit unseren Vorstellungen von Autonomie und Willensfreiheit nicht vereinbar. Man kann jedoch eine Deutung vornehmen, wonach wir dann ein gutes Leben führen, wenn wir eine Tätigkeit ausüben, die zum einen ein Gefühl von Selbstverwirklichung vermittelt und zum anderen einen gesellschaftlich relevanten Beitrag leistet. Dies wird auf einige Personen gerade im Alter durchaus zutreffen, für einige jedoch nicht: Wer sich z.B. dazu berufen fühlt und sich darin selbst verwirklicht, seine Topfpflanzen zu pflegen, der leistet keinen gesellschaftlich relevanten Beitrag und lebt demnach auch kein gutes Leben im Sinne Platons. Anders sieht es vielleicht schon bei jemandem aus, der Freude daran hat, seinen Garten schön zu gestalten: Wenn dieser anderen Menschen zugänglich ist und sie sich daran erfreuen, wäre diese Arbeit möglicherweise schon gesellschaftlich relevant. Hier ließen sich also konkrete Forderungen ableiten; ob wir diese teilen wollen, ist allerdings eine andere Frage.

Wie gesehen, sind körperliche Beeinträchtigungen, anders als im platonischen Idealfall, eine Quelle großer Unzufriedenheit und Besorgnis im Alter.¹⁰⁴² Der Umstand, im Alter (idealerweise) über Erfahrung und Weisheit zu verfügen, wird jedoch auch in der heutigen Zeit geschätzt; immerhin wurden diesbezügliche Begriffe [„(Lebens-) Erfahrung“, „Wissen“, „Weisheit“, „Reife“] am zweithäufigsten im Zusammenhang mit der Frage nach den

¹⁰⁴¹ Hier spielen vermutlich auch Aspekte „entfremdeter“ und „selbstbestimmter“ Tätigkeiten eine wichtige Rolle.

¹⁰⁴² Dass dies nicht erst in der heutigen Zeit so ist, sondern auch in der Antike ein Problem darstellte, kann man z.B. dem Kapitel 2.3 entnehmen.

Vorteilen des Alters in der Umfrage genannt. Immerhin ein Drittel der Befragten glaubt wie Platon an jenseitigen Lohn bzw. Strafe für diesseitiges Verhalten.

Die Unterschiede, die das platonische Idealbild zu Vorstellungen in der heutigen Zeit aufweist, liegen in erster Linie im Verhältnis des Menschen zu der Gesellschaft, in der er lebt. Das gute Leben des Einzelnen ist für Platon nur im Zusammenhang mit seinem Idealstaat zu denken. Dieser scheint uns heute wenig erstrebenswert; die Vorstellung, dass jeder, so lange er kann, im Dienste des Staates arbeiten und sich zudem im Alter noch einem bestimmten Schema gemäß verhalten soll, ist für uns, wie auch die Umfrage zeigt, aus mehreren Gründen nicht besonders attraktiv. Zum einen wird – wie gesehen – die Arbeit selber oft als eine enorme Belastung angesehen. Zum anderen wird als ein bedeutender Vorteil des Alters genannt, über seine Zeit frei verfügen zu können, d.h. nicht mehr durch – primär berufliche – äußere Zwänge fremdbestimmt zu sein. In der Umfrage war „Zeit bzw. Freizeit haben“ der am häufigsten genannte Vorteil des Lebens im Alter, sehr häufig wurde auch angeführt, dass man nicht mehr unter Zeitdruck stehe, keinen Stress mehr habe sowie über Freiheit, Unabhängigkeit und Flexibilität verfüge, was die Einteilung der Zeit und den Aufenthaltsort betrifft. Ein Lebensmodell, das die gesellschaftliche Präsenz und Kontrolle auch im Alter beinhaltet und zudem die herkömmliche Familienstruktur auflöst, wäre wenig attraktiv. Um ein für uns relevantes Modell eines gelungenen Lebens zu erhalten, müsste man meines Erachtens seine sehr konkreten gesellschaftlichen Forderungen abstrakter formulieren und erhielte dann ein bis zu einem gewissen Grad umsetzbares Modell eines gelungenen Lebens im Alter.

Ist Platons Vorstellung eines guten Lebens, das einige interessante Aspekte für das Alter beinhaltet, jedoch überhaupt abgelöst von seinem Staatsideal denkbar? Ich denke ja: Bei dem platonischen Modell handelt es sich – und hier unterscheidet sich seine Theorie grundlegend von den anderen Theorien – nach allgemeiner Auffassung um eine Utopie. Utopien sind dem Wortsinn nach „Nicht-Orte“ (von *ou=nicht* und *topos=Ort*). Platons „Politeia“ wird oft als „erste Utopie der Literaturgeschichte“ beschrieben, und ebenso wie der „Namensgeber“ der Gattung, der Roman „Utopia“ von Thomas Morus, als Abstraktion einer idealtypischen Staatskonstruktion bewertet, die eigentlich nicht verwirklicht werden soll. – Wenngleich ich nicht davon überzeugt bin, dass Platon sein Staatsmodell nicht verwirklicht sehen wollte,¹⁰⁴³ kann man meines Erachtens zugestehen, dass seine Vorstellungen eines guten Lebens

¹⁰⁴³ Das zugrundeliegende spartanische Staatsmodell konnte sich schließlich in der Tat recht erfolgreich einige Zeit neben den übrigen griechischen (Stadt) Staaten behaupten und war diesen zeitweise sogar überlegen, was Platon ja auch dazu veranlasst hat, viele Elemente des spartanischen Systems zu übernehmen. Dass er sein Modell im Hinblick auf eine mögliche Realisierung entwickelt hat, kann man m.E. auch daran erkennen, dass er sich sehr ausführlich mit den zugrunde zu legenden Gesetzen befasste.

innerhalb eines so nicht existierenden Gemeinschaftswesen dargestellt werden. Ob man sein Modell des gelungenen Lebens unabhängig von den geforderten staatlichen Institutionen betrachten kann, hängt von der individuellen Einschätzung ab; macht man jedoch diesen Versuch, käme man zu folgendem Ergebnis: Das Leben im Alter könnte dann noch als gelungen angesehen werden, wenn man geistigen Beschäftigungen nachgehen kann – z.B. Philosophie betreiben – , auch wenn man gewisse körperliche Einschränkungen in Kauf nehmen muss – z.B. nicht mehr in der Lage ist, Auto zu fahren: die körperlichen Fähigkeiten dienen ja ohnehin nur dazu, die Begierden zu befriedigen, und diese sollen durch die Vernunft beherrscht werden.

Doch auch wenn der platonische Idealstaat mit unserem Gesellschaftssystem nicht vergleichbar ist und in einigen Aspekten wenig attraktiv scheint, so weisen die Institutionen und Lebensformen doch auch einige im Hinblick auf ein gutes Leben im Alter verlockend klingende Seiten auf. Die Umfrageergebnisse zeigen, dass Isolation und Einsamkeit im Alter stark gefürchtet werden (s. Kap. 4.7.1). Ebenso steigt mit zunehmendem Alter die Angst vor Abhängigkeit und Hilflosigkeit (unter 35-jährige: 9,4 %, über 60-jährige: 15,2 %) sowie die Befürchtung, nutzlos und überflüssig zu sein (jüngste Altersgruppe: 6,1 %, über 60-jährige: 11,5 %). Im Staat Platons wären diese Sorgen unbegründet – allerdings zum Preis der „Vereinnahmung“ durch die Gesellschaft. – Ohne das Gesellschaftsmodell Platons ganz übernehmen zu wollen, bliebe somit dennoch die Überlegung, ob bestimmte Aspekte daraus nicht ihren Reiz haben und zu einem guten Leben im Alter beitragen könnten: Würde der Einzelne z.B. bei der Wahl seiner Tätigkeit mehr darauf achten, dass sie seinen Fähigkeiten und Neigungen entspricht und er sich selbst entfalten kann, und hätte man die Möglichkeit, diese Tätigkeit so lange auszuüben, wie man möchte, könnte dies möglicherweise dazu beitragen, das Leben im Alter lebenswerter scheinen zu lassen.¹⁰⁴⁴ Darüber hinaus bieten nicht-erwerbsmäßige Tätigkeiten, die dennoch gesellschaftlich relevant sind, ein weiteres Betätigungsfeld, das vor Isolation und Einsamkeit schützen kann.

¹⁰⁴⁴ Interessanterweise habe ich dazu ein Zitat in einer Essaysammlung der ostdeutschen Journalistin R. Sylvester, gefunden, das besagt, dass sich das Altersbild im Gebiet der ehemaligen DDR seit der Übernahme des westlichen Rentenmodells und westlicher Werte geändert hat. Wenngleich es eine völlig subjektive Einschätzung der Autorin darstellt, finde ich es doch lohnend, es hier anzuführen, da es einen Hinweis auf den Zusammenhang von Arbeitshaltung und Alterseinstellung gibt: „Ich komme aus dem Osten, und unter den vielen Dingen, die mir im Westen neu waren, gehörte das Älterwerden als Problem. [...] Ich war in der DDR bis zu einer bestimmten Zeit eine Jugendliche. Danach erlebte ich das Älterwerden auf unbesorgene Weise. [...] Man konnte im Rentenalter noch so lange weiterarbeiten, wie man es wollte. Und auch wenn es die Landesführung selbst damit übertrieben hat, war es für den Einzelnen nicht schlecht, dass der Ausstieg nach eigenem Ermessen erfolgte. Ich weiß nicht, ob meine Beobachtung stimmt, aber vielleicht gab es deshalb keine so großen Konkurrenzen zwischen den Generationen, wie ich sie jetzt sehe.“ Regine Sylvester, *Soll man so leben?* Frankfurt/M. 2003, S.152ff.

Das platonische Modell bietet also einige durchaus interessante Aspekte, wie ein gelungenes Leben im Alter aussehen kann. Inwieweit diese Aspekte auch unabhängig von seinen Prämissen gültig sind, ist nicht ganz einfach zu beantworten. Die Annahme von Lohn oder Strafe im Jenseits, die immerhin von etwa einem Drittel der in der Umfrage Befragten geteilt wird, ist meines Erachtens kein unverzichtbarer Bestandteil seiner Theorie des gelungenen Lebens. Der Gesellschaftsform kommt in seiner Theorie zwar eine bedeutende Rolle zu; auch ohne das Gesellschaftsideal vollständig zu akzeptieren, kann man allerdings meines Erachtens die oben genannten Aspekte akzeptieren. Darüber hinaus bietet der „platonische Staat“ im Hinblick auf die Altersversorgung einen Ansatz, der in den anderen Theorien nicht behandelt wird:¹⁰⁴⁵ wer im Rahmen seiner Möglichkeiten in der Gesellschaft mitgearbeitet hat, dem ist auch die Versorgung im Alter sicher; diese ist demnach zwar an Bedingungen geknüpft, doch diese Tatsache ist jedem bekannt, und die Menschen können sich entsprechend darauf einstellen. – Die Akzeptanz einer solchen Maßnahme ist zur Zeit, wie die Umfrage gezeigt hat, eher uneinheitlich; möglicherweise liegt dies allerdings auch daran, dass die Befragten ihr Leben unter anderen Voraussetzungen und Vorstellungen bezüglich ihrer Altersversorgung geführt haben.

6.2 Aristoteles

Wie bereits gezeigt, bietet auch das aristotelische Modell interessante Ansatzpunkte für ein gutes Leben im Alter. Bei einigen Übereinstimmungen mit den platonischen Vorstellungen verfügt es über spezifische Merkmale, auf die ich noch einmal kurz eingehen möchte.

Aristoteles hat ein insgesamt eher ablehnendes Bild des Alters: Alte Menschen belegt er mit einer Menge negativer Attribute und Charaktereigenschaften. Dies passt auch – wie bereits erwähnt – zu seinen zugrundeliegenden Weltansichten: zum einen vertritt er die „Theorie der Mitte“, wonach auch das mittlere Lebensalter das beste ist; zum anderen ist seiner Auffassung nach in der belebten Natur die Vollendung jedes Lebewesens bereits mit seiner Entstehung in ihm angelegt; das Alter als Phase des Abstiegs kann hierzu nichts mehr beitragen. Aristoteles gewinnt dem Alter jedoch auch positive Seiten ab: Wie Platon, ist er der Auffassung, dass der

¹⁰⁴⁵ Dass Platon diesen Gesichtspunkt als einziger behandelt, liegt in der Natur seiner Theorie als ein Modell, das individuelle Perfektion und staatliche Perfektion verbindet.

Mensch erst in einem gewissen Alter über Klugheit und Weisheit sowie eine größere Verlässlichkeit im Urteilen verfügt.

Trotz seines eher negativen Altersbildes ist ein spezifisches Merkmal seiner Theorie, dass eine Gesamtbilanz des Lebens hinsichtlich seiner Qualität erst am Ende des Lebens (strenggenommen sogar erst lange nach dem Tod des Betreffenden) gezogen werden kann, so dass die Phase des Alters in der Summe einen nicht unwichtigen Bestandteil des guten Lebens bildet. Dieser Gesichtspunkt ist meines Erachtens heute möglicherweise noch wichtiger als zu Aristoteles' Zeiten, da die Phase des Alters – zumindest wenn man sie vom Beginn des Rentenalters bis zum Tod rechnet – immer länger dauert. Dennoch sind die meisten Lebensläufe auf die Mitte des Lebens hin ausgerichtet: was man in dieser Zeit vor allem beruflich und materiell erreicht, steht in der Regel im Zentrum der Lebensplanung. Dabei scheint gleichzeitig in den Intuitionen der Menschen das Leben im Alter keine so unwichtige Rolle zu spielen. Auf die Frage, wer ein besseres Leben gehabt habe: Derjenige, der sein Leben lang im Luxus gelebt hat und im Alter nur noch über das Existenzminimum verfügt, oder derjenige, der das ganze Leben einen bescheidenen Lebensstil bevorzugt hat, hält die überwiegende Mehrheit (87,9 %) den bescheidenen Lebensstil für erstrebenswerter. Dies stimmt meines Erachtens nicht mit dem tatsächlichen Handeln vieler Menschen überein, das oft eher darauf angelegt scheint, in den mittleren Lebensjahren so viel wie möglich zu erreichen, wobei der Gedanke an das Alter in den Hintergrund gedrängt wird.

Um das aristotelische Konzept in seiner Gesamtheit zu unterstützen, ist es jedoch notwendig, auch seine Wesensbestimmung vom Menschen als einem sozialen Wesen zu teilen, da sonst der Ausübung der ethischen Tugenden der Boden fehlt, ohne die das Konzept Aristoteles' seine Charakteristika verliert. Das aristotelische Modell legt dabei jedoch anders als die Staatsutopie Platons keine bestimmte Gesellschaftsform zugrunde, so dass es universeller anwendbar ist. Allerdings ist im Alter ein Rückzug ins Privatleben, wie auch im platonischen Modell, undenkbar; der Mensch ist bleibt Bestandteil der Gesellschaft, und sein Leben bestimmt sich über diese Zuschreibung.

Im aristotelischen Modell steht die *Tätigkeit* des Menschen im Sinne der Ausübung der Tugenden im Mittelpunkt. Dabei fällt dem Individuum die Ausübung körperlicher Tätigkeiten im Alter oft schwerer; auf die geistigen trifft dies zum Teil ebenfalls zu. Dennoch ist die geforderte Ausübung der Tugenden in der Regel im Alter noch möglich, wenngleich unter Umständen mit Einschränkungen. Gerade vom Standpunkt einer positiven Gesamtbilanz aus ist es daher wichtig, sich rechtzeitig die Möglichkeit dieser Verluste vor Augen zu führen und ggf. entsprechende Vorbeuge- und Ausgleichsstrategien zurecht zu legen. Dabei wäre noch zu

hinterfragen, ob die Ausübung der ethischen Tugenden nur auf den sozialen Kontext zu beziehen ist, oder ob sie auch als Forderung gegen die eigene Person verstanden werden kann oder muss. Meines Erachtens legen die aristotelische Aussagen zur Freundschaft den zweiten Schluss nahe, denn wenn er es für wichtig erachtet, dass jeder sich selbst Freund ist, kann man die Forderung ableiten, dass die ethischen Tugenden auch der eigenen Person gegenüber ausgeübt werden müssen. Diesem Gesichtspunkt käme im Alter eine besondere Bedeutung zu, da z.B. Tapferkeit und Besonnenheit wesentlich dazu beitragen können, das Leben im Alter erträglicher zu machen. Gelingt dies in einem gewissen Maße, so wird das Alter positiv in die Gesamtbilanz des Lebens einfließen, wenngleich das Alter keine Lebensphase ist, der an sich eine positive Bewertung zuteil wird.

6.3 Epikur

Auch Epikurs Theorie bietet einige für ein gelungenes Leben im Alter bedenkenswerte Aspekte. So bewertet er als einziger der von mir behandelten Philosophen das Alter sehr positiv. Diese Einschätzung, die in seinen Schriften mehrfach zum Ausdruck kommt, liegt meines Erachtens im Wesen seiner Theorie des guten Lebens begründet.

Wie Platon und Aristoteles (sowie später auch Kant und die Utilitaristen), sieht Epikur in der „Natur des Menschen“ die Grundlage seines Modells. Im Unterschied zur platonischen und aristotelischen Auffassung beschreibt er den Menschen jedoch nicht als primär sozial und vernunftbegabt, sondern setzt sozusagen eine Stufe darunter an, indem er betont, dass das Ziel des Menschen wie aller Lebewesen sei, Schmerz zu meiden und Lust zu suchen.¹⁰⁴⁶ Ziel ist das Erreichen von Glückseligkeit, die in innerseelischer Ausgeglichenheit liegt. Diese Ausgeglichenheit wird am besten erreicht durch ein Leben, das weder über große Höhen noch nennenswerte Tiefen verfügt. Nun lassen sich einige Tiefen, z.B. gesundheitliche Beeinträchtigungen, nicht unbedingt vermeiden. Der im epikureischen Sinne Weise wird diese jedoch immer in Relation zu seiner gesamten Lebenssituation setzen und sich daher von den meisten Beeinträchtigungen nicht besonders beeinflussen lassen. Hier ist der ältere Mensch Epikurs Ansicht nach gegenüber dem jüngeren deutlich im Vorteil: er hat gelernt, mit den Schlägen des Lebens fertig zu werden, hat mit Hilfe der Philosophie erkannt, worauf es im Leben ankommt, und ist innerlich weniger zerrissen. Darüber hinaus hat er im Verlauf

¹⁰⁴⁶ Dass er dabei die Anhäufung von Lust über ein bestimmtes, recht niedrig angesetztes Maß hinaus ablehnt, wurde mehrfach erläutert und soll hier nicht noch einmal ausgeführt werden.

seines Lebens eine Reihe positiver Erfahrungen gesammelt, an die er in schlechten Zeiten zurückdenken kann, wodurch es ihm leichter fällt, die schlechten Zeiten zu ertragen.

Wenngleich dieses Bild des Alters anscheinend nicht viel mit der heutigen – und vermutlich auch nicht mit der damaligen – Realität zu tun hat, so liegt es doch unseren Intuitionen nicht fern; auch die Umfrageergebnisse weisen darauf hin. So wurden als Vorteile des Alters „Lebenserfahrung“, „Wissen“, „Weisheit“, „Reife“ am zweithäufigsten genannt. Auch „Gelassenheit“, „Ausgeglichenheit“, „Unbekümmertheit“ und „Abgeklärtheit“ wurden als Vorzüge des Alters angesehen. Der Aspekt der Möglichkeit des Rückblickes, den Epikur betont, wurde zwar nicht allzu häufig, jedoch in einigen Fällen als positivstes Merkmal des Alters hervorgehoben („man hat ein erfülltes/schönes Leben gehabt“, „hat viel erlebt“, „sein Ziel erreicht/ Lebenswerk vollendet“, „Schwierigkeiten überwunden“, „kann Rückschau halten“). - Um Epikurs Vorstellungen eines gelungenen Lebens im Alter zu akzeptieren, ist es jedoch notwendig, auch seine Grundannahmen bis zu einem gewissen Grad zu teilen: In einem Leben ohne besondere Höhen und Tiefen das bestmögliche Leben zu sehen, ist unverzichtbare Prämisse seiner Auffassung. Ohne deren Anerkennung hat man auch keinen guten Grund, seine Theorie insgesamt anzuerkennen.

Die positive Bewertung des Alters aufgrund gewonnener geistiger Reife und der Möglichkeit, auf Gelungenes Rückschau zu halten, wurde – in meinen Augen überraschender Weise – zum Teil auch durch weitere Antworten der Umfrage gestützt. So antworteten z.B. noch 76,2 % der jüngeren Befragten, dass sie *nicht* glauben, dass sie im Alter froh sein werden, nicht mehr jung zu sein. Dagegen sind sogar 48,1 % der Älteren tatsächlich froh, nicht mehr jung zu sein. Im theoretischen Modell fällt die Gewichtung sogar deutlich zugunsten des älteren Menschen aus: Hier halten 66,6 % der Befragten den alten Menschen für glücklicher, der auf ein Leben zurückblicken kann, in dem er die meisten seiner Ziele erreicht hat, wogegen nur 17,7 % der Auffassung sind, dass der junge Mensch, der sein Leben noch vor sich hat, der Glücklichere von den beiden ist. Auch das epikureische Ideal eines Lebens ohne besondere Höhen scheint den Intuitionen der heutigen Generationen nicht so fremd zu sein, wie man vielleicht vermuten würde: So gaben 72,7 % der Befragten an, einen gleichmäßigen Lebenslauf ohne besonders erfolgreiche Karriere einem Lebenslauf mit sehr erfolgreicher kurzzeitiger Karriere und anschließendem „Versinken in Bedeutungslosigkeit“ vorzuziehen.

Wendet man das epikureische Lebensmodell konsequent an, so ergibt sich daraus auch, dass jegliche Angst vor dem Alter oder vor bestimmten negativen Seiten des Alters unnötig ist, da man sowieso nichts daran ändern kann. Auch Sorgen vor Nutzlosigkeit und Isolation erübrigen sich: da das Wesen des Menschen nach Epikur sich nicht in der Gemeinschaft

erfüllt, ist die Gesellschaft anderer Menschen für ihn zwar unter Umständen wünschenswert, jedoch nicht zwingend erforderlich.¹⁰⁴⁷ Darüber hinaus besitzt das menschliche Leben keinen externen, über die Erfüllung der Bedürfnisse des Individuums hinausgehenden Sinn; den Sinn setzt das Individuum sich selbst. Ob die Grundannahmen der Nichtexistenz eines Lebens nach dem Tod und des göttlichen Desinteresses ebenfalls Voraussetzungen für die Akzeptabilität der Konzeption Epikurs sind oder nicht, hängt meines Erachtens davon ab, welcher Art ggf. die Forderungen des Jenseits bzw. Gottes/der Götter sind.

In einigen Punkten kann die Theorie Epikurs meiner Meinung nach eine schlüssige und mit unseren Intuitionen übereinstimmende Theorie eines gelungenen Lebens im Alter bieten, wenngleich andere Aspekte wiederum nicht für alle akzeptabel sind. Mit einem Weltbild, das in der zwischenmenschlichen Unterstützung den Sinn des Lebens sieht, ist das epikureische Ideal bestimmungsgemäß ohne Ergänzungen nicht zu vereinbaren.

6.4 Kant

Eine Theorie des gelungenen Lebens im Alter unter kantischen Prämissen zu entwickeln, ist nicht ohne Schwierigkeiten. Zunächst wird ja gerade seiner Ethik unterstellt, keine für das Individuum gültige Theorie eines gelungenen Lebens zuzulassen; diese Sichtweise habe ich zu widerlegen versucht. Auf das Alter bezogen, lassen sich nach seiner Theorie im Unterschied zu den von mir behandelten griechischen Philosophen weniger konkrete Ansatzpunkte definieren. Dies liegt allerdings meines Erachtens im Wesen seiner Theorie begründet: aufgrund ihrer Natur als einer Theorie, die den Sinn des Lebens zwar im Diesseits, jedoch nach rein objektiven Kriterien definiert, bleibt das Konzept eines guten Lebens allgemeiner als in den anderen Modellen. Auf dieser allgemeinen Ebene lässt sich meines Erachtens eine kantische Theorie des guten Lebens im Alter analog zu seiner Theorie des guten Lebens entwickeln, wie in Kap. 3.8 vorgestellt. Das kantische Modell fordert „lediglich“ die Einhaltung des Sittengesetzes, gegebenenfalls auch gegen die eigenen Neigungen. Dabei ist die tatsächliche Ausübung bestimmter Tätigkeiten nicht gefordert, z.B. wenn äußere Umstände dies unmöglich machen; der zugrundeliegende Gute Wille zählt. Demnach wäre seine Theorie eines guten Lebens auch im Alter problemlos anwendbar - zumindest genauso problemlos wie in jüngeren Jahren, d.h., wenn man seine Theorie als adäquate Theorie eines gelungenen Lebens ansieht, wird es auch im Alter keine größeren

¹⁰⁴⁷ So empfindet er ja auch die Anwesenheit einer Familie als nicht unbedingt der Glückseligkeit förderlich.

Probleme mit sich bringen, weiterhin gemäß der Vorgabe des kategorischen Imperativs zu leben.¹⁰⁴⁸ Dass ein solches Lebensmodell jedoch von vielen Menschen als Handlungs- und Bewertungsgrundlage zugrunde gelegt wird, lässt sich weder aus der empirischen Erkenntnis noch aus der Fragebogenumfrage schließen.

Es stellt sich darüber hinaus die Frage, inwieweit die von Kant formulierten Prämissen der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes tatsächlich notwendige Prämissen sind, um das Modell Kants schlüssig zu machen. Von dieser Grundlage ausgehend, wäre das Modell Kants für einige Menschen wenig akzeptabel, weil sie die Grundlage nicht teilen, wie die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften und der Fragebogenaktion zeigen. Ich denke jedoch, dass in seiner Theorie zwar Bedingungen der Möglichkeit von Glückseligkeit die Idee jenseitigen Lebens einschließen mögen, dass ein gutes Leben im Sinne Kants aber möglicherweise auch ohne die Grundannahme verwirklicht werden kann. Ob das kantische Modell geeignet ist, als Modell eines gelungenen Lebens im Alter zu dienen, ist dennoch schwer zu beantworten. Generell trifft seine Formulierung des Sittengesetzes als Handlungsgrundlage aufgrund der daraus folgenden teils abstrusen Konsequenzen auf wenig Gegenliebe. Auch wird ihm – wie bereits erwähnt - häufig vorgeworfen, individuellen und identitätsstiftenden Charaktermerkmalen einzelner Personen keinen Raum zu lassen, was seine Theorie für das Individuum wenig attraktiv mache. Die Universalität im Sinne einer mangelnden Konkretheit seines Modells ist möglicherweise sowohl die Stärke als auch die Schwäche seines Konzeptes.

6.5 Utilitarismus

Generelle Aussagen über ein gelungenes Leben im Alter nach utilitaristischen Kriterien zu treffen, birgt einige Probleme in sich, da es – wie gesagt – *die* utilitaristische Position nicht gibt. Seit der Begründer der utilitaristischen Theorie, J. Bentham, seine Ansichten formuliert hat, sind – oft als Reaktion auf vorgebrachte Kritik - eine Vielzahl unterschiedlichster Unterpositionen entstanden, die von einem Konsens weit entfernt sind. Grundlage mehr oder weniger aller Positionen ist jedoch der Versuch, moralisch verbindliche Regeln zu finden, die

¹⁰⁴⁸ Ob er in einem phänotypischen Sinne (als kantischer „homo phänomenon“) gut lebt, bleibt angesichts der Fokussierung Kants auf den Guten Willen dahingestellt; der „homo noumenon“ Kants lebt unter Umständen moralisch gut, aber führt dennoch in anderen landläufigen Hinsichten kein gutes Leben.

rational mit ihren außermoralischen Folgen begründbar sind. An diesen Normen müssen sich sowohl gesellschaftliche Institutionen als auch Handlungen von Individuen messen lassen. Dabei beinhaltet das Kriterium der rationalen Begründbarkeit – im Unterschied z.B. zu Kant – die Bezugnahme auf empirische Erfahrungen im Bewertungsprozess.

Da das utilitaristische Prinzip das Wohl des Einzelnen im Zusammenhang mit dem Wohl der Gemeinschaft wertet, kann das Leben im Alter der gesamtgesellschaftlichen Nutzensumme stark abträglich sein. Die Wahrscheinlichkeit, dass der alte Mensch zum Gemeinschaftswohl nur noch wenig oder gar nichts beitragen kann und dafür Ressourcen seiner Mitmenschen in Anspruch nimmt, ist relativ hoch. Der Utilitarismus, sofern er in seiner ursprünglichen Form angewendet würde, hätte demnach zur Folge, dass die Bereitstellung dieser Ressourcen unter bestimmten Aspekten verweigert werden sollte.

Die Anwendung des Regel– anstelle des Handlungsutilitarismus könnte diesem Problem nur bis zu einem gewissen Grad begegnen: Würde es z.B. zur allgemeinen Regel, alten Menschen Zuwendungen durch andere Menschen oder durch die Gesellschaft zu verweigern, könnte es passieren, dass niemand mehr in dieser Gesellschaft würde leben wollen. Das könnte zu einer Minderung des Gemeinwohls von vornherein führen. Insofern gibt es utilitaristische Gründe für Transferzahlungen an alte Menschen. Dennoch müsste auch der Regelutilitarismus bestimmte Grenzen setzen, wenn z.B. mit den Mitteln, die für die Sicherung des Glücks eines einzelnen alten Menschen aufgewendet werden müssen, eine ungleich größere Menge an Glück für andere Menschen hergestellt werden könnte. Dieses Problem, das der Anwendung des utilitaristischen Prinzips generell innewohnt, scheint mir für das Leben alter Menschen verstärkt zuzutreffen: so ist fraglich, ob durch gesellschaftlich kostspielige Maßnahmen überhaupt Glück hergestellt oder auch nur Leiden verringert werden kann. Wird z.B. das Leben eines alten Menschen, das zum großen Teil aus Leid und Schmerzen besteht, durch aufwendige Maßnahmen verlängert, so ist dies mit utilitaristischen Grundsätzen nicht zu vereinbaren, da die Wahrscheinlichkeit, dass seine Lebensumstände sich noch einmal deutlich verbessern, gering sind.

Aus intrapersoneller Perspektive gesehen, bestünde ein gutes Leben auch im Alter darin, mehr Lust als Schmerz zu erfahren und diese Lust zu maximieren. Verliert jemand im Alter z. B. einen Teil seiner körperlichen Fähigkeiten und leidet stark darunter, so ist für ihn ein gelungenes Leben nicht mehr möglich, wogegen jemand, der sich gut mit dem Verlust abfinden kann, durchaus noch ein gutes Leben führen kann. Im Gegensatz zu den anderen von mir behandelten Theorien gibt der Utilitarismus keine außersubjektiven Kriterien für die Bemessung des individuellen Wohls vor; es muss lediglich dem Gesamtwohl zuträglich bzw.

nicht abträglich sein. Diese Bedingung, eine insgesamt positive Nutzenbilanz zu erfüllen, kann jedoch gerade im Alter – denkt man insbesondere auch an schwerst Demenzerkrankte (ein Viertel der über 80-jährigen und ein Drittel der über 90-jährigen weisen Demenzerkrankungen verschiedener Art und Schwere auf) auf Schwierigkeiten stoßen. Allerdings stellt sich die Frage, ob eine relativ kurze Zeitspanne negativer Nutzensumme eine längere Spanne positiver Nutzensumme dahingehend beeinflussen kann, dass das Leben als solches in dieser negativen Phase als unwert angesehen werden muss. Die utilitaristische Theorie lässt hier meines Erachtens beide Möglichkeiten zu.

Der utilitaristischen Auffassung geht es im Prinzip nicht darum zu zeigen, wie das Individuum möglichst gut leben kann, sondern die Kriterien zu nennen, an denen sowohl die Handlungen jedes Individuums als auch die gesellschaftlichen Institutionen gemessen werden müssen, um ein möglichst gutes Leben jedes Einzelnen und der Gesellschaft zu gewährleisten. Wie bereits gezeigt, heißt das nicht, dass die utilitaristische Theorie zur Frage nach dem gelungenen Leben des Einzelnen nichts beizutragen hat, gibt sie doch mit zu beachtenden Normen einen Handlungsspielraum vor. Sie umgrenzt damit allerdings zunächst nur das jeweilige gute Leben des Individuums; wie der Einzelne sein Leben innerhalb dieser Grenzen gestaltet, ist meines Erachtens im Rahmen der Theorie nicht zweifelsfrei zu beantworten und hängt von der jeweiligen Auslegung ab. So könnte man einerseits argumentieren, dass es im Prinzip keine Rolle spielt, ob jemand von morgens bis abends mit dem Kopf vor die Wand läuft oder Faust rezitiert, solange der Nutzen bzw. Schaden für die Gesellschaft und den Betroffenen der gleiche ist. Dieser Standpunkt wird nicht von allen Vertretern des Utilitarismus geteilt. Der Blick auf den gesamtgesellschaftlichen Nutzen kann auch als weit darüber hinausgehendes Handlungskriterium auch für das gute Leben im Alter aufgefasst werden, wenn man es dahingehend interpretiert, dass der Einzelne sein Leben daran ausrichten soll, das gesamtgesellschaftliche Wohl zu verbessern. Er muss dann nicht nur alle Handlungen unterlassen, die der kollektiven Nutzensumme abträglich sind, sondern hat auch moralische Pflichten zu seiner persönlichen Lebensführung, zum einen im Hinblick auf das eigene und zum anderen auf das gesamtgesellschaftliche Wohl. Die utilitaristische Theorie müsste dann meines Erachtens durch eine auf das Individuum zugeschnittene Theorie des guten Lebens ergänzt werden, denn wenn nur die Steigerung des Gemeinwohls als individuelle Handlungsnorm aufgefasst wird, bleiben die bereits beschriebenen Probleme bestehen: wie viel muss zum Wohl beigetragen werden, damit das eigene Leben „gut“ ist, und wie lassen sich Nutzen und Schaden bzw. verschiedene Nutzen gegeneinander aufrechnen?

Gerade auf das Leben im Alter bezogen, bietet die utilitaristische Theorie meines Erachtens dennoch nicht nur für die Gesellschaft, sondern auch für das Individuum einige interessante Gesichtspunkte. Bei Ressourcenknappheit muss es gesellschaftliche Verteilungskriterien geben; diese werden gegenwärtig häufig nach im weiteren Sinne utilitaristischen Gesichtspunkten ausgewählt. Dies hat für alte Menschen oft Nachteile: so werden z.B. Spenderorgane nach einem Kriterienkatalog vergeben, der am Nutzenprinzip ausgerichtet ist. Alter ist hier ein entscheidendes Kriterium. Dies trifft in der öffentlichen Meinung in der Regel auf große Zustimmung, d.h. das Nutzenmaximierungskriterium scheint mit intuitiven Gerechtigkeitsempfindungen in vielen Fällen überein zu stimmen. Im Hinblick auf die immer wieder aufflammende Diskussion um eine mögliche Altersrationierung in der Medizin, die in anderen Ländern problemlos praktiziert wird,¹⁰⁴⁹ wird dem gleichen Kriterium jedoch das Stigma der sozialen Ungerechtigkeit angehängt. Möglicherweise liegt dies an einer unterschiedlichen zugrundeliegenden Einstellung: Gerade im angelsächsischen Raum ist das Denken nach utilitaristischen Gesichtspunkten fest verankert; dass ein knappes Gut demnach so verteilt werden soll, dass es den größtmöglichen Nutzen bringen kann, scheint naheliegend. Bei uns hingegen scheint eher so etwas wie eine Input-Output- Mentalität vorzuliegen; man ist der Ansicht, dass man schließlich sein Leben lang Leistungen erbracht hat (Renten-/ Krankenkasse) und hiervon nun auch im Alter profitieren möchte. Der erste Ansatz betrachtet dabei die gesamtgesellschaftliche Perspektive, während der zweite Ansatz die Perspektive des Individuums im Blick behält. Welcher Ansatz der „gerechtere“ ist, will ich hier nicht entscheiden. Fragen nach dem guten Leben im Alter könnten meines Erachtens hier – d.h. bei einer sich immer deutlicher abzeichnenden Ressourcenknappheit im Gesundheitssektor – eine Diskussionsbasis bieten: worauf sind z.B. die Mitglieder einer Gesellschaft in jüngeren Jahren (möglicherweise unter dem Rawls’schen Schleier des Nichtwissens) bereit zu verzichten, um welche Güter im Alter sicher zu stellen? Die gleiche Frage kann sich auch das Individuum auf die eigene Lebensplanung bezogen stellen. Utilitaristische Erwägungen können darüber hinaus unter Umständen dazu beitragen, das Leben im Alter selbst für den Einzelnen lebenswerter zu gestalten: Stehen hier – wie es die Regel ist – begrenzte Ressourcen zur Verfügung (z.B. Geld oder Zeit anderer Menschen), so sollte die Überlegung angestellt werden, wie diese Ressourcen zu verwenden sind. Möglicherweise stellt sich dadurch heraus, dass dem einen ein Kartenspiel wesentlich mehr bedeutet als das tägliche Bad, bei dem

¹⁰⁴⁹ Für eine Altersrationierung wird z.B. das „fair innings“ - Argument angeführt: Alte Menschen haben mit Hilfe der Medizin bereits ein bestimmtes Alter erreicht, d.h. sie haben bereits ihren Anteil an medizinischer Versorgung erhalten, wogegen jungen Menschen die Chance auf ein hohes Alter u.U. verwehrt würde, wenn sie auf bestimmte medizinische Leistungen zugunsten älterer Menschen verzichten müssten. Auch dieses Argument deckt sich in der Regel mit intuitiven Gerechtigkeitsvorstellungen.

nächsten ist es wieder genau anders herum. Diesen Überlegungen muss jedoch – wie gesagt – ein individuelles Konzept eines guten Lebens im Alter zugrunde liegen, welches der Utilitarismus nicht bereitstellen kann.

6.6 Fazit: Philosophische Modelle des gelungenen Lebens und ihre Relevanz für das Alter

Wie aus der vorhergegangenen Untersuchung erkennbar ist, lassen sich alle von mir untersuchten Modelle eines gelungenen Lebens auf irgendeine Art auch auf das Alter übertragen. Dabei ergibt sich je nach Modell ein positiveres oder weniger positives Bild des Alters. Ein gutes Leben im Alter zu führen, ist je nach Modell mehr oder weniger einfach zu erreichen. Dabei weist jedes Konzept Elemente auf, die mit unseren heutigen Intuitionen und wissenschaftlichen Erkenntnissen übereinstimmen, sowie andererseits Elemente, die stark von diesen abweichen. Welche Konsequenzen dies für die Relevanz der jeweiligen Modelle hat, versuche ich im folgenden zu verdeutlichen.

So haben z.B. die nicht-utilitaristischen Konzepte grundlegende Gemeinsamkeiten: sie lehnen die Erfüllung körperlicher (im Sinne nicht-geistiger) „Begierden“ als Bestandteil eines guten Lebens ab und messen der Beschäftigung mit geistigen Gegenständen bzw. der Verstandestätigkeit einen – mehr oder weniger – hohen Stellenwert zu.¹⁰⁵⁰ Gleichzeitig sind die Philosophen, die diese Konzeption vertreten, der Auffassung, dass derjenige, der ein gutes Leben führt, Krisen oder Schicksalsschläge bis zu einem gewissen Grad problemlos meistern kann. Genau diese Aspekte scheinen heutigen Vorstellungen eines gelungenen Lebens jedoch oft fremd zu sein: körperliche Beeinträchtigungen und die Angst davor tragen einen sehr großen Teil dazu bei, das Leben im Alter als wenig attraktiv erscheinen zu lassen. Demgegenüber scheint die Erlangung bestimmter geistiger Kompetenzen, die durchaus von der öffentlichen Meinung als Vorteile des Alters gewertet werden, eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Diese Diskrepanzen zwischen den Theorien und dem tatsächlichen Empfinden lässt meines Erachtens zwei verschiedene Schlussfolgerungen zu: Eine Möglichkeit ist, die von mir

¹⁰⁵⁰ Auch Vertreter der utilitaristischen Theorie versuchen, einen qualitativen Unterschied zwischen körperlicher und geistiger Lust zu setzen, dies ist vom Grundkonzept her jedoch nicht unbedingt plausibel (s. Kap.3.9).

vorgestellten Modelle eines gelungenen Lebens als jedenfalls für uns nicht haltbar anzusehen, da sie offensichtlich in einem entscheidenden Punkt nicht mit unseren Alltagsintuitionen übereinstimmen. Die andere Möglichkeit ist jedoch, die Theorien so zu verstehen, wie sie sicher auch gedacht sind: nicht als Beschreibung eines Ist-Zustandes, sondern als normative Theorien, die als mögliches Korrektiv eines tatsächlich beobachtbaren Verhaltens dienen. Dies würde bedeuten, nicht die Theorien sind aufgrund ihrer Unvereinbarkeit mit unseren Intuitionen allein abzulehnen, sondern unsere Intuitionen sind falsch oder bedürfen doch der Korrektur. Auf der Suche nach einem „Überlegungsgleichgewicht“ im Rawl’schen Sinne ist es im übrigen durchaus möglich, sogar im engeren Sinne indiziert, nicht nur die Theorien an vortheoretischen Intuitionen zu messen, sondern auch derartige Intuitionen in eine „nach-theoretische“ oder theorie-geläuterte Form zu bringen. Auf diesem Weg könnte es uns auch erleichtert werden, ein gutes Leben im Alter zu führen und uns mit den zwangsläufigen Einschränkungen abzufinden, die das Alter nach sich zieht. Wenn im Alter mein Sehvermögen nachlässt, so wird auch die ausgefeiltste Theorie daran nichts ändern. Was sie jedoch ändern kann, ist meine Einstellung zu diesem Verlust, und diese Einstellung kann meine subjektive Lebensqualität dramatisch mindern - oder eben nicht.

Natürlich kann man auch ohne eine grundlegende philosophische Theorie darüber, was man unter einem gelungenen Leben versteht, eine eigene Meinung dazu entwickeln, welche Beeinträchtigungen man für gravierend hält und welche nicht. Doch auch diese Meinung wird an einem wie auch immer gearteten Bild eines guten Lebens ausgerichtet sein. Philosophische Theorien können meines Erachtens dazu beitragen, die eigenen Vorstellungen zu reflektieren, ihre Grundlagen und auch ihre Plausibilität zu hinterfragen und gegebenenfalls zu korrigieren.

Wie wir gesehen haben, enthalten alle Theorien Elemente, die mehr oder weniger ansprechend erscheinen. Die Theorie Epikurs z.B. ist insofern attraktiv, als sie das Bild eines gelassenen, zufriedenen Menschen zeichnet, der sich im Alter mit seinen altersbedingten Beschränkungen gut abfindet, da er sich nicht über Dinge ärgert, die er nicht ändern kann. Er hat nun im Alter sein Lebensziel der inneren Ausgeglichenheit erreicht, kann sich an positiven Lebenserinnerungen freuen und mit Hilfe dieser Erinnerungen auch weniger schöne Lebensphasen ausgleichen. Andererseits spielt in Epikurs Theorie die Familie überhaupt keine Rolle, was für einige von uns inakzeptabel erscheinen mag – für andere wiederum mag dieser Aspekt der interessanteste der Theorie sein. Am platonischen Modell mag uns die angestrebte Gesellschaftsstruktur wenig reizvoll erscheinen, die Vorstellung jedoch, während des Lebens Tätigkeiten auszuüben, die der Entfaltung der eigenen Möglichkeiten dienen und dies bei

entsprechender Fitness auch noch im Alter, wird dem einen oder anderen sicher zusagen. Die Ausübung von Tugenden als Lebenssinn, wie von Aristoteles gefordert, klingt vielleicht zunächst wenig verlockend; bei näherer Betrachtung stellt man jedoch fest, dass er mit Tugenden auch die Entwicklung von Charaktermerkmalen bezeichnet, die – wie wir gesehen haben – für ein gutes Leben im Alter hilfreich sein können. Darüber hinaus bietet das aristotelische Konzept einige andere wichtige Elemente, die zu einem guten Leben im Alter beitragen können: Im Unterschied z.B. zum Konzept Platons betont er im Zusammenhang mit dem gelungenen Leben auch die Autonomie des Einzelnen; dieser kommt im Alter eine besondere Bedeutung zu, wenn man aufgrund altersbedingter Einschränkungen zunehmend auf Unterstützung durch andere angewiesen ist. Das aristotelische Autonomiekonzept lässt sich bis zu einem gewissen Grad hiermit jedoch vereinbaren, da es ihm vor allem um die Autonomie in der Beurteilung von Handlungsoptionen im Bezug auf die Ausübungen von Tugenden geht und nicht darum, zu jeder Zeit alle Handlungen ausführen zu können, die meinem eigenen Wohl dienen. (Wahre) Freundschaft ist ein weiterer zentraler Aspekt des im aristotelischen Sinne gelungenen Leben und könnte auch für uns eine große Bereicherung im Alter darstellen, wie die Angst vor Einsamkeit und Isolation in der Umfrage gezeigt hat. Hier ist es für das Alter wichtig zu berücksichtigen, dass die Freundschaft nicht erst im Alter geschlossen werden kann, sondern während des gesamten Lebens gepflegt werden muss.

Das Kantische Modell gibt, wie wir gesehen haben, wenig konkrete Hinweise, wie Alltagssituationen zu meistern sind, wenn man ein gutes Leben führen will; dennoch – oder gerade deswegen – ist auch nach seinem Konzept ein gutes Leben im Alter möglich. Jemand, der wie Kant sein Leben an der Einhaltung des Sittengesetzes ausrichtet, kann dies auch im Alter tun. Und da es, anders als z.B. bei Aristoteles, nicht einmal auf Tätigkeiten ankommt, sondern der Gute Wille das entscheidende Kriterium ist, hat der „Kantianer“ auch im Alter kein Problem, wenn ihn seine altersbedingten Beschwerden von Handlungen gemäß dem Sittengesetz abhalten.

6.6.1 Mögliche Anwendungen der philosophischen Konzepte im Alltag

Um die Ergebnisse meiner bisherigen Untersuchung an konkreten Alltagsproblematiken messen zu können, will ich mir exemplarisch einige Fälle darauf hin ansehen, ob sie im Rahmen der jeweiligen Theorien mit Vorstellungen gelungenen Lebens im Alter zu vereinbaren sind oder nicht.

Wie aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich wurde, ist für die nicht-utilitaristischen Theorien die Situation eines alten Menschen, der unter „normalen“ altersgemäßen körperlichen Beeinträchtigungen, wie z.B. leichtes Nachlassen der Beweglichkeit und der Sinneswahrnehmungen ohne stärkere dauerhafte Schmerzen, leidet und diese bis zu einem gewissen Grad kompensieren kann, mit einem guten Leben im Alter problemlos vereinbar. Unter rein utilitaristischen Gesichtspunkten wird dies schwieriger: hier kommt es darauf an, wie der Betroffene diese Einschränkungen empfindet. Beeinträchtigen sie sein subjektives Lustempfinden sehr, so kann schon nicht mehr von einem guten Leben für ihn selbst, d.h. aus der Binnenperspektive gesprochen werden. Inwieweit dieses Leben als ein gutes Leben vom Standpunkt der Gesellschaft aus angesehen würde, hängt selbstverständlich nicht vom Alter allein ab, doch wird tendenziell mit zunehmendem Alter die gesellschaftliche Bilanz ungünstiger.

Wie sieht es nun in einem Fall aus, den wir intuitiv als ein Beispiel eines Lebens empfinden, welches wir im Alter unter keinen Umständen führen wollen: ein alter Mensch, der im Altenheim dem betreuenden Personal mehr oder weniger ausgeliefert ist, weil seine körperlichen und unter Umständen auch seine geistigen Fähigkeiten so stark eingeschränkt sind, dass er sich nicht mehr selbst versorgen kann; der keine Aufgabe mehr zu erfüllen hat und auch keine mehr erfüllen kann, der zudem wenig oder gar keine Sozialkontakte außerhalb des Heimes hat etc. Lässt sich diese Situation für das Individuum noch mit einer philosophischen Vorstellung eines gelungen Lebens in Einklang bringen? – Der utilitaristische Standpunkt hierzu besagt, dass es völlig vom subjektiven Empfinden des Individuums abhängt: erleidet dieses mehr Leid als Freude, könnte sein Leben nicht mehr als ein gutes oder gelungenes betrachtet werden.¹⁰⁵¹ Dies kann zwar nur das Individuum selbst beurteilen; aber es scheint auf der anderen Seite für eine Lehre, die die subjektiven Erlebnisqualitäten in den Vordergrund stellt, ziemlich offenkundig, dass ein solches Leben nicht lebenswert sein kann: Die Glücksbilanz wird negativ.¹⁰⁵²

Im Rahmen der Theorie Kants müsste die Antwort folgendermaßen lauten: Das Entscheidende ist zunächst der Gute Wille; solange dieser noch vorhanden ist, ist zunächst potentiell die Möglichkeit eines gelungenen Lebens gegeben. Allerdings gelten auch hier Einschränkungen: zum einen muss die Sicherung der Grundbedürfnisse gewährleistet sein. Hiervon geht man in unserer Gesellschaft zwar in der Regel aus, jedoch gibt es leider auch

¹⁰⁵¹ Dieses Beispiel verdeutlicht auch eine der Schwierigkeiten der utilitaristischen Theorie, das Problem der Messbarkeit und Vergleichbarkeit von Lust- und Schmerzempfindungen. Gleicht z.B. eine Stunde Musiktherapie im Altenheim drei Stunden Rückenschmerzen aus?

¹⁰⁵² Der sogenannte Bilanzselbstmord zeigt im übrigen, dass derartige Vorstellungen auch dem Alltagsdenken nicht fremd sind.

Negativbeispiele, die zeigen, dass gerade bei alten Menschen, die ihre eigenen Bedürfnisse nicht mehr adäquat empfinden und/oder äußern können, dies nicht zwangsläufig der Fall sein muss.¹⁰⁵³ Die Lebensumstände dürfen für das Individuum dabei jedoch nicht so ungünstig sein, dass seine Lebenszufriedenheit dauerhaft stark beeinträchtigt wird. Dieses Kriterium scheint auf den ersten Blick wie in der utilitaristischen Theorie ein rein subjektives zu sein; so könnte meine Zufriedenheit ja schon dann stark beeinträchtigt sein, wenn ich mir nicht mehr täglich eine Flasche Champagner zum Frühstück leisten kann. Anders als in der utilitaristischen Theorie würde Kant diese Beeinträchtigung jedoch nicht als gravierend bezeichnen; ein „allwissender“ Beobachter würde diese Einschränkung nicht als tiefgreifende Beeinträchtigung der Lebenszufriedenheit gelten lassen. Sollten die geistigen Einschränkungen jedoch beispielsweise aufgrund demenzieller Veränderungen so weit gehen, dass auch der Gute Wille nicht mehr vorhanden ist, wäre für das Individuum auch ein gelungenes Leben nicht mehr möglich. Allerdings ist es vermutlich zumindest für Außenstehende unmöglich zu entscheiden, ab wann geistige Veränderungen so tiefgreifend sind, dass der „Gute Wille“, wie Kant ihn versteht, nicht mehr vorzufinden ist. Demnach ist bei Kant auch nur das Individuum selbst sowie ein fiktiver „allwissender Beobachter“ in der Lage, ein Urteil über die Qualität des jeweiligen Lebens abzugeben.

In der Theorie Platons wäre das beschriebene Leben des Menschen im Altersheim, unabhängig von allen anderen Problemen, bereits dann nicht gelungen, wenn der Betreffende vorher seinen Beitrag für die Gesellschaft nicht geleistet hat; z.B. nicht gearbeitet hat oder einer Aufgabe nachgekommen ist, für die er nicht „geschaffen“ war oder die keinen gesellschaftlich relevanten Beitrag darstellte. Egal, wie „gut“ das Leben im Alter gelingen würde, es dürfte dennoch nicht als „gut“ bezeichnet werden, weil den Anforderungen während der vorhergegangenen Lebensspanne nicht Genüge getan wurde. Auch im Alter ist es zudem unabdingbar, dass der Mensch in der Lage ist, seine Begierden im Zaum zu halten und die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse nicht zum Hauptgegenstand seines Lebens macht; Lebensinhalt darf also nicht das Warten auf das Mittagessen sein. Die Auseinandersetzung mit geistigen Gegenständen ist zentraler Bestandteil des guten Lebens. Wo hier eine Grenze zu ziehen ist, ab der ein gutes Leben nicht möglich ist, lässt sich allerdings nicht ohne weiteres festlegen, da Platon betont, dass sich jeder Mensch im Rahmen seiner Möglichkeiten geistig beschäftigen soll. So kann ein Leben im platonischen Sinn möglicherweise auch dann noch als gut angesehen werden, wenn der Betreffende zwar nicht mehr in der Lage ist, sich an den Wochentag und das Jahr zu erinnern, aber noch Bücher lesen

¹⁰⁵³ Vgl. auch das in Kap. 4.4, Anmerkung 38 dargestellte Beispiel.

kann. Ein völlig verwirrter Geist könnte allerdings auch nach dem Konzept Platons kein gutes Leben mehr führen.

Auch für ein im aristotelischen Sinne gelungenes Leben ist zunächst die gesamte Lebensdauer entscheidend, d.h. derjenige, dessen Leben in jungen Jahren den Kriterien nicht genügte, kann sich zwar im Alter ändern und ein besseres, jedoch kein insgesamt gutes Leben mehr führen. Ein zentraler Gradmesser für ein diesbezügliches Urteil ist im aristotelischen Konzept stets die Auffassung des Umfeldes: ist dieses z.B. der Meinung, dass ein im Altenheim lebender, an den Rollstuhl gefesselter alter Mensch ein furchtbares Schicksal erleidet, so kann sein Leben tatsächlich nicht als vollkommen gelungen angesehen werden, sogar wenn er sich selbst dabei ganz wohl fühlt. Hat dieser Mensch jedoch vorher ein beneidenswertes Leben geführt, in dem er z.B. über alle Annehmlichkeiten verfügte und dazu noch durch die Ausübung von Tugenden viel Gutes bewirkt hat, und trägt er dazu sein Schicksal im Alter mit großer Ausgeglichenheit und übt sich weiterhin in einem im Rahmen der ihn nun betreffenden Restriktionen vorbildhaften, d.h. im aristotelischen Sinne tugendhaften Lebensstil, so wird sein Leben in der Gesamtsumme – und von diesem Standpunkt aus auch das Leben im Alter – immer noch als ein im großen und ganzen gelungenes zählen. Das gleiche gilt für geistige Betätigungen: Zunächst sind sie unabdingbarer Bestandteil des gelungenen Lebens, und stärkere Beeinträchtigungen mindern die Lebensqualität erheblich. Sollten diese Beeinträchtigungen jedoch nur kurze Zeit andauern, so wäre es möglicherweise dennoch denkbar, von einem insgesamt gelungenen Leben zu sprechen. Aristoteles stellt aus diesem Grund auch die Forderung auf, dass über ein Leben erst nach dem Tod bzw. sogar noch deutlich später abschließend geurteilt werden kann. Es genügt seiner Auffassung nach nicht, dass das Individuum über die eigene Lebensqualität entscheidet und diese für gut hält; das Leben muss auch im Rückblick gewissen objektiven Kriterien genügen, so dass es für die Gesellschaft als gelungen zu erkennen ist. Wie bei Kant auch, müssen hierzu äußere Güter vorhanden sein, ohne die ein noch so tugendhaftes Leben nicht als gelungenes gelten würde. Hier spielt zum einen die Sicherstellung einer gewissen Zufriedenheit und Unabhängigkeit eine Rolle, jedoch ist für Aristoteles wiederum die Beurteilung durch Außenstehende ein Kriterium: diese würden ein zwar tugendhaft gelebtes Leben, in dem man jedoch häufig über nicht mehr als gerade das Existenzminimum verfügt, nicht als gut ansehen. – Dies wiederum deckt sich nicht unbedingt mit unseren moralischen Intuitionen: Wir haben sicherlich Ehrfurcht vor dem Leben von jemandem, der sich für andere aufopfert, und bezeichnen sein Leben als gut und gelungen; der Umstand, dass er dabei nur über die denkbar geringsten äußeren Mittel verfügt, steigert unsere Bewunderung eher noch – dennoch würden wir nicht

so leben wollen (denn sonst täten wir es ja).¹⁰⁵⁴ Für Aristoteles ist Bestandteil eines gelungenen Lebens jedoch, dass dieses Leben eines ist, welches andere gerne führen würden: Ein Zuviel an materiellen Gütern gibt es daher in seinem Konzept nur dann, wenn die Güter nicht im Sinne eines tugendhaften Lebens eingesetzt werden bzw. der Mensch kein tugendhaftes Leben führt. Sein Konzept scheint daher realitätsnah. Es idealisiert die menschliche Natur nicht.¹⁰⁵⁵

Die Beurteilung durch Dritte spielt bei Epikur hingegen überhaupt keine Rolle. Hier bewertet primär das Individuum selbst, ob sein Leben den Ansprüchen an ein gutes Leben genügt, wenngleich auch Außenstehende aufgrund der objektiven Bewertungsmaßstäbe bis zu einem gewissen Grad ein adäquates Urteil abgeben könnten; deren Meinung hat jedoch keinen Einfluss auf die Qualität des jeweiligen Lebens. Auch Epikur sieht die Notwendigkeit der Sicherung der Grundbedürfnisse; diese werden bei ihm jedoch genau definiert: „nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren“. Diese Kriterien sollten normalerweise für den alten Menschen im Heim problemlos zu erfüllen sein, wenngleich – wie gezeigt – auch dies nicht selbstverständlich ist. Dauerhafte Schmerzen machen im epikureischen Konzept ein gutes Leben unmöglich, ebenso wie starke Einschränkungen der geistigen Fitness.

Ich habe mich bemüht, den Schwerpunkt meiner Ausführungen auf die Sichtweise des jeweiligen Individuums zu legen. Wie aus dem Dargestellten ersichtlich wurde, ist ein individuelles Konzept gelungenen Lebens in den Theorien in der Regel ohne Einbeziehung der umgebenden Gesellschaft jedoch nicht möglich. Diese spielt in den verschiedenen Theorien aus mehreren Gründen eine – mehr oder weniger starke - Rolle: Vorstellungen eines gelungenen Lebens sind häufig auf die Existenz des Menschen als Mitglied einer Gemeinschaft hin ausgerichtet. Lediglich die Theorie Epikurs sieht den Menschen nicht primär als soziales Wesen an, weswegen sie auch die einzige ist, die das Zusammenleben der Menschen nicht als Bestimmungsgrund des individuellen guten Lebens sieht. Für die kantische Theorie ist die menschliche Gemeinschaft meines Erachtens indirekt Ursache des Sittengesetzes, da der Mensch als Einzelwesen eines solchen Gesetzes nicht bedürfte.¹⁰⁵⁶ Im

¹⁰⁵⁴ Dies beweist, dass wir ein tugendhaftes Leben für uns selbst nicht als primäres Lebensziel gesetzt haben, auch wenn wir es bei anderen anerkennen und bewundern.

¹⁰⁵⁵ Bei der Fragebogenaktion antworteten auf die Frage, wie wichtig es für den Betreffenden sei, nach dem Tod für einen guten Menschen gehalten zu werden, nur 23,5 %, dass es ihnen überhaupt nicht wichtig sei, wogegen 52,3 % einen Wichtigkeitsgrad von 5 oder mehr angaben. Dieses Ergebnis zeigt, dass die Einschätzung anderer Personen für unser Leben eine große Rolle spielt.

¹⁰⁵⁶ Dieser Aspekt ist allerdings umstritten; es gibt auch Kant-Interpretationen, die den Schlüssel zu seiner Theorie in den Pflichten des Individuums gegen sich selbst sehen, so dass ein gesellschaftlicher Kontext unnötig

Rahmen der utilitaristischen Theorie ist das Wohl der Gemeinschaft das einzige Beurteilungskriterium moralisch richtigen Handelns, und auch für Platon spielt die Staatsform eine entscheidende Rolle in der Ausübung eines gelungenen Lebens. Die aristotelischen Theorie legt zwar nicht eine spezifische Staatsform zugrunde, doch auch in ihr hat die Gemeinschaft bestimmte Aufgaben und Pflichten. Zum anderen kann das Urteil der Gesellschaft sogar ein Bestandteil des guten Lebens sein. Darüber hinaus kommt der Gemeinschaft jedoch unter Umständen eine weitere Aufgabe zu: Wie von allen Theorien betont wird, ist ein gutes Leben ohne das Vorhandensein gewisser externer Güter nicht möglich; inwieweit diese von der Gemeinschaft bereitgestellt werden müssen, wird – wie gezeigt¹⁰⁵⁷ – nicht immer deutlich und ist auch von Theorie zu Theorie unterschiedlich.

6.6.2 Schlussbetrachtung

Die von mir behandelten philosophischen Theorien zur Frage des gelungenen Lebens (im Alter) sind unter bestimmten Gesichtspunkten ausgewählt worden und repräsentieren verschiedene Denkrichtungen und Epochen; ein in jüngerer Zeit verfasster Ansatz ist jedoch nicht vertreten, obwohl die Frage nach dem gelungenen Leben in der philosophischen Auseinandersetzung seit einigen Jahren wieder aufgegriffen wird. Man könnte nun vermuten, dass über die klassischen Ansätze der Philosophie zum Thema des gelungenen Lebens hinaus in der aktuellen philosophischen Diskussion wesentliche zusätzliche Erkenntnisse zu finden sind. Doch in modernen, meist von den klassischen Ansätzen inspirierten Auffassungen findet man nur zu den alten Theorien Ähnliches. Da die aktuellen Theorien der Philosophie nicht Gegenstand meiner Arbeit waren – aber nach meiner Kenntnis auch nichts wesentlich Neues zur Frage des gelungenen Lebens im Alter beizutragen haben –, werde ich auch in diesen abschließenden Bemerkungen keine ausführlichen Äußerungen dazu abgeben. Um einen Eindruck davon zu vermitteln, welcher Art die Ergänzungen sind, die von aktuellen Theorien zum gelungenen Leben geleistet werden, sei exemplarisch jedoch nochmals auf Martha C. Nussbaum verwiesen.

Nussbaum argumentiert auf der Grundlage der aristotelischen Prämissen. Sie fordert, dass bestimmte Ressourcen der „Selbstverwirklichung“ durch die Gesellschaft bereitgestellt werden müssen, um dem Individuum die Ausübung eines guten Lebens zu ermöglichen. Hieraus leitet sie ganz konkrete Vorgaben für ihre politische Arbeit ab. Sie entwickelt ihre

wäre. Ich kann diese starke Interpretation auf der Grundlage der von mir untersuchten Schriften jedoch nicht teilen.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Kap. 3.11, Tabelle 3

Ethikkonzeption vor dem Hintergrund ihrer Arbeit für die UNO und stellt ihre Theorie als einen Gegenentwurf zu Auffassungen dar, nach denen jede „nicht-relativistische Darlegung menschlicher Handlungsweisen“ als politisch unkorrekt und reaktionär diffamiert wird,¹⁰⁵⁸ da sie die „radikale Andersheit traditionsgebundener Werte“ fremder Kulturen verkenne und „Missachtung deren Geschichte und mangelnde Sensibilität für Frauen und Minderheiten“ an den Tag lege. Nussbaum verteidigt dagegen den Standpunkt des „aristotelischen Essentialismus“, unter dem sie die Annahme versteht, „daß das menschliche Leben bestimmte zentrale und universale Eigenschaften besitzt, die für es kennzeichnend sind.“¹⁰⁵⁹ Ohne die Festlegung auf bestimmte elementare menschliche Bedürfnisse und Tätigkeiten gibt es ihrer Meinung nach „keine angemessene Grundlage für eine Darlegung sozialer Gerechtigkeit und die Ziele gesellschaftlicher Verteilung.“¹⁰⁶⁰ Jeder Mensch verfügt demnach über essentielle und akzidentelle Eigenschaften. Die akzidentellen Eigenschaften können vom Individuum subtrahiert werden, ohne sein Mensch-Sein zu beeinträchtigen; auf die essentiellen Eigenschaften trifft dieses nicht zu. Dabei werden die essentiellen Eigenschaften nicht unter Rückgriff auf transzendente metaphysische Werturteile definiert, sondern beziehen sich auf die „wichtigsten Funktionen oder Tätigkeitsweisen des Menschen, mit denen sich menschliches Leben in der Geschichte definieren lässt“.¹⁰⁶¹ Auf der Grundlage der Feststellung, dass wir uns zum einen über zeitliche und räumliche Distanzen hinweg gegenseitig als menschliche Wesen anerkennen, und zum anderen relativ problemlos einen Konsens bezüglich der Eigenschaften finden können, deren Fehlen unsere Menschlichkeit hinfällig macht, definiert Nussbaum zunächst die „erste Ebene der starken vagen Konzeption“ und formuliert eine Liste von notwendigen Bestandteilen menschlichen Lebens.¹⁰⁶² Darüber hinaus legt sie eine „zweite Ebene der starken vagen Konzeption“ fest, gemäß der aus menschlichem Leben *gutes* menschliches Leben wird. Hier definiert sie menschliche Funktionsfähigkeiten,¹⁰⁶³ die jeder Mensch bei Bereitstellung entsprechender Ressourcen entwickeln *kann* (jedoch nicht muss): es ist eine Liste *potentieller* Fähigkeiten, die den

¹⁰⁵⁸ Vgl. Martha C. Nussbaum: *Menschliches Tun*, S. 200: „[...] Menschen, die sich selbst für fortschrittlich, feministisch und antirassistisch halten, nehmen Positionen ein, die [...] mit den Positionen der Reaktion, der Unterdrückung und des Sexismus konvergieren. Unter der Flagge ihres radikalen und politisch richtigen >Anti-Essentialismus< versammeln sich alte religiöse Tabus, das Wohlbefinden des verwöhnten Ehemanns, schlechter Gesundheitszustand, Unwissenheit und Tod.“

¹⁰⁵⁹ M. C. Nussbaum, *Menschliches Tun*, S. 201.

¹⁰⁶⁰ M. C. Nussbaum, *Menschliches Tun*, S. 201

¹⁰⁶¹ M. C. Nussbaum, *Menschliches Tun*, S. 208

¹⁰⁶² Diese beinhaltet *Sterblichkeit, den menschlichen Körper, kognitive Fähigkeiten, frühkindliche Entwicklung, praktische Vernunft, Zugehörigkeit zu anderen Menschen/soziale Bindung, Bezug zu anderen Spezies und zur Natur, Humor und Spiel, Vereinzelung, starke Vereinzelung*. Vgl. M. C. Nussbaum, *Menschliches Tun*, S.211ff.

¹⁰⁶³ Hierzu gehören Fähigkeiten wie unnötigen und unnützen Schmerz vermeiden zu können, die fünf Sinne benutzen zu können, für und mit anderen leben zu können, etc.

Menschen jedoch den Entscheidungsspielraum lässt, diese zu nutzen oder nicht. Die Gesellschaft, so die Vorstellung Nussbaums, sei im Sinne Aristoteles' dazu verpflichtet, die notwendigen Bedingungen und Ressourcen zur Verfügung zu stellen, um die Ausübung dieser Fähigkeiten potentiell zu ermöglichen.

Nussbaum entwickelt ihr Konzept mit dem Ziel, eine theoretische Basis zu schaffen, an der gesellschaftliche Institutionen unabhängig vom kulturellen und geschichtlichen Hintergrund gemessen werden können: diese Institutionen müssen den Bürgern die Möglichkeit bieten, eben diese essentiellen menschlichen Fähigkeiten entwickeln zu können, die zu einem guten Leben gehören.¹⁰⁶⁴ Im Unterschied zu anti-essentialistischen subjektivistischen Theorien fördere der aristotelische Essentialismus darüber hinaus die moralischen Gefühle des *Mitleids* und der *Achtung*, die Nussbaums Ansicht zufolge notwendig sind, um die adäquaten Kriterien sozialer Verteilungsgerechtigkeit zu finden.

Nussbaums Konzept liegt die Vorstellung eines guten Lebens zugrunde, die zwar auf dem aristotelischen Konzept aufbaut, jedoch einen anderen Blickwinkel auf die Frage nach dem guten Leben hat. Aristoteles formuliert die Bedingungen, die *hinreichend* für den *Einzelnen* sind, um ein gutes Leben zu führen, wobei die *notwendigen* Bedingungen die Basis bilden. Nussbaum konzentriert sich auf die *notwendigen* Bedingungen, die sie näher definiert und ausformuliert, wovon sie Forderungen an die *Gesellschaft* ableitet.

Wendet man den Kriterienkatalog Nussbaums auf das Leben alter Menschen, z.B. in Heimen, an, so stellt man fest, dass die Lebensumstände einiger alter Menschen in bestimmten Institutionen diesen Forderungen nicht in allen Punkten gerecht werden. So sind zwar alte Leute nicht immer in der Lage, alle beschriebenen Fähigkeiten auszuleben; nach Nussbaum handelt es sich jedoch explizit um *potentielle* Fähigkeiten, so dass eine Einschränkung der eigenen Möglichkeiten einer Forderung nach einem solchen Katalog nicht widerspricht. Einen solchen Katalog für den gesellschaftlichen Umgang mit alten Menschen zugrunde zu legen, scheint mir daher eine interessante Möglichkeit zu sein, das Leben im Alter lebenswerter zu gestalten. Die Ergebnisse jüngerer Untersuchungsberichte zur Situation alter Menschen in Heimen haben darüber hinaus gezeigt, dass ein solcher Katalog auch in unserer Gesellschaft, die sich für fortschrittlich hält, dringend benötigt wird - im Hinblick auf die Versorgung abhängiger alter Menschen scheinen wir auf der Stufe eines Entwicklungslandes zu stehen. Allerdings sind die aus den Nussbaum'schen Thesen zu folgernden Ergebnisse, auf die praktische Umsetzung bezogen, auch nicht unbedingt etwas revolutionär Neues; die

¹⁰⁶⁴ Vgl. M. C. Nussbaum, *Menschliches Tun*, S.221: „Gewisse grundlegende und zentrale menschliche Begabungen haben einen Anspruch darauf, entwickelt zu werden, und erheben diesen Anspruch auch anderen gegenüber, besonders gegenüber der Regierung, wie Aristoteles betont.“

Forderungen beinhalten im Prinzip Aspekte, die im Rahmen der Menschenwürde selbstverständlich sein sollten. Dass sie es nicht immer sind, liegt meines Erachtens eher an der praktischen Umsetzung als an einer fehlenden theoretischen Grundlage.

Wenn daher solche praktischen Anwendungen von Modellen des gelungenen Lebens auf das Leben im Alter bezogen zwar hilfreich sein können, so muss man abschließend doch feststellen, dass derjenige, der sich aus philosophischen Modellen des gelungenen Lebens ganz konkrete Handlungsanweisungen für das gelungene Leben im Alter erwartet, enttäuscht wird. Von diesem Standpunkt aus gesehen, komme ich abschließend zu einem insgesamt *negativen* Gesamtergebnis, was die Frage betrifft, ob philosophische Theorien Lösungen für das Problem des gelungenen Lebens im Alter bereitstellen können oder nicht. Denn ungeachtet meines Bemühens, den klassischen Theorien vom gelungenen Leben gerecht zu werden und sie maximal auf Tauglichkeit für die Lösung unserer eigenen fundamentalen Lebensprobleme im Alter hin zu interpretieren, ist dabei recht wenig Konkretes, für unseren Alltag unmittelbar Taugliches herausgekommen. Auch die Auseinandersetzung mit der praktischen Umsetzung einer klassischen Theorie auf die diskutierte Problematik hin (Nussbaum) hat ergeben, dass hier zwar Denkansätze aufgezeigt werden, diese jedoch am Ende nicht unbedingt viel Neues für das Gelingen des Lebens insbesondere im Alter ergeben. Mein abschließendes negatives Urteil im Hinblick auf die Frage, ob philosophische Theorien des gelungenen Lebens für uns Heutige praktisch umsetzbare Lösungen für ein gelungenes Leben im Alter bieten können, wird daher auch im Licht der aktuellen Diskussion kaum revisionsbedürftig sein.

Ist die Auseinandersetzung mit philosophischen Theorien des gelungenen Lebens speziell im Hinblick auf das Leben im Alter trotzdem sinnvoll? Ich denke, ja. Meine Arbeit versteht sich als Beitrag zur Suche nach einem weiten Überlegungsgleichgewicht zu der Frage, wie wir im Alter leben wollen/ sollen. In dieser Suche nach einem Überlegungsgleichgewicht zu Fragen des gelungenen Lebens im Alter sollten wir meines Erachtens zwar alle Theorien, die hierfür relevant sein könnten, verwerten. Dazu habe ich einen Beitrag geleistet. Zugleich müssen wir aber der Versuchung widerstehen – und gerade dies versuche ich selbst hiermit –, Theorien nur deshalb, weil sie prominent sind, zu überschätzen und vor allem auch meinen, sie nur deshalb für richtig bzw. in jeder Lebenssituation hilfreich halten zu müssen, weil wir einige Arbeit in ihr Verständnis investiert haben. Am Ende wird jeder sein eigenes Überlegungsgleichgewicht anstreben müssen. Es ist gerade nicht Aufgabe der philosophisch wissenschaftlichen Analyse, diese Urteilsbildung zu präjudizieren.

Um das Leben auch im Alter, das unweigerlich gewisse Einschränkungen mit sich bringt, als ein gutes Leben führen zu können, sollte sich meines Erachtens jedoch jeder Einzelne Gedanken machen, was für ihn Bestandteile eines guten Lebens vor allem im Alter sind. In dieser Hinsicht muss die Binnenperspektive des Betroffenen mehr in den Mittelpunkt gerückt werden; erst auf dieser Grundlage kann der Einzelne entscheiden, wie sich sein gutes Leben im Alter gestalten soll und wie er auch ggf. mit den gesellschaftlichen Auswirkungen des demographischen Wandels umgehen kann oder will. Die vorgestellten Theorien haben Möglichkeiten gelungenen Lebens im Alter aufgezeigt. Das heißt nicht, dass man diese Theorien teilen muss oder dass Theorien dieser Art einen absoluten Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch haben. Für die eigene Urteilsbildung kann es jedoch überaus sinnvoll sein, die Theorien zu kennen, und es kann sich auf der Suche nach dem Überlegungsgleichgewicht als angemessen erweisen, Teilaspekte der Theorien zu übernehmen. Welche Aspekte dem Einzelnen zusagen und welche nicht, liegt dabei im Ermessensrahmen des Betreffenden und hängt von den Kohärenzeigenschaften des Gesamtsystems seiner Überzeugungen ab. Die Beschäftigung mit den philosophischen Theorien hat deutlich gemacht, dass unterschiedliche Grundannahmen über das menschliche Wesen oder das Ziel des menschlichen Lebens bestimmte Folgen für Vorstellungen eines gelungenen Lebens nach sich ziehen. Manche Vorstellungen wiederum sind mit manchen Grundannahmen unvereinbar und nur im Rahmen bestimmter Konzepte denkbar, die wir nicht akzeptieren wollen. Hierüber sollte man sich meines Erachtens im klaren sein und für sich selbst entscheiden, welche Grundannahmen oder Prämissen bezüglich des gelungenen Lebens man teilt, um sich Gedanken darüber machen zu können, welche Folgen dies für das gelungene Leben im Alter möglicherweise nach sich zieht.

Wenn man sich über das Alter Gedanken macht, dann genügt es meines Erachtens nicht, Horrorvisionen vom gesellschaftlichen Zusammenbruch aufgrund des demographischen Wandels ins Spiel zu bringen. Auch „Verschwörungen“ gegenüber den Alten aufzudecken,¹⁰⁶⁵ hilft in meinen Augen nur begrenzt dabei, das individuelle Leben im Alter zu gestalten. Gleichzeitig hat nicht jeder die (finanziellen) Möglichkeiten, sich im Alter ein Umfeld zu schaffen, in dem alle Vorstellungen vom gelungenen Leben im Alter verwirklicht werden. Deswegen scheint eine Fokussierung der Problematik des Lebens im Alter auf die Perspektive des Individuums, das von sich selbst am Ende seines Lebens sagen möchte, es hat

¹⁰⁶⁵ Ein populäres Beispiel aus jüngerer Zeit ist das Werk von Frank Schirrmacher, *Das Methusalem-Komplott*, München (2) 2006; in den 70er und 80er Jahren sorgten die diesbezüglichen Ausführungen von Simone de Beauvoir, *Das Alter*, Reinbek 1977 (erstmalig erschienen 1970) für Furore.

ein gutes oder gelungenes Leben – und dies auch im Alter – geführt, sinnvoll – und hier können die philosophischen Theorien meines Erachtens als Denkanstöße hilfreich sein.

Möglicherweise gehen auch Vorstellungen vom gelungenen Leben im Alter intra-personal auseinander. Man kann sich z.B. vielleicht entscheiden, im Alter ein Leben nach epikureischem Modell zu führen, obwohl man vorher ein anderes Lebensziel verfolgt hat. Hierbei muss allerdings berücksichtigt werden, dass es nicht einfach ist, Handlungs- und Denkgewohnheiten sowie Wertvorstellungen im Alter noch zu ändern. Vorstellungen von einem gelungenen Leben im Alter müssen dazu führen, dass der Einzelne unter Umständen schon vor Beginn dieser Lebensphase entsprechende Vorkehrungen trifft. Dem philosophisch Interessierten könnten dabei Kenntnisse der zuvor dargestellten und auf ihre „Altersrelevanz“ befragten klassischen philosophischen Ansätze helfen. Alltagstaugliche Patentrezepte für eine aktive Lebensplanung im heutigen gesellschaftlichen Umfeld wird er nur begrenzt finden. Trotzdem ist es hier wie mit der Leiter Wittgensteins, man muss über sie hinweg gestiegen sein. Mag man hinterher auch kein höheres praktisches Niveau erreicht haben, man sieht dennoch die Welt und die eigene Praxis anders, kann sie von verschiedenen Seiten und Standpunkten beleuchten und am Ende dadurch vielleicht auf indirekte Weise verbessern.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt, erläutert und mit einer Einführung versehen von Olof Gigon, München (4) 2000

Aristoteles, Nikomachische Ethik, Übers. und Nachw. von Franz Dirlmeier, Anm. von Ernst A. Schmidt, [Nachdr. der] bibliogr. erg. Aufl. 1983, Stuttgart 1994

Aristoteles, Rhetorik, Übers., mit einer Bibliogr., Erl. und einem Nachw. von Franz G. Sieveke, München 1994

Aristoteles, Politik, hrsg. und übers. von Olof Gigon, München 1998

Aristotle, Nicomachean Ethics, hrsg. von Roger Crisp, Cambridge 2000

Aristotle, The Nicomachean Ethics, transl. with an introduction by Sir David Ross, Oxford 1980

Aristotle, The Nicomachean Ethics, übers. v.. H. Rackham, Cambridge 1983

Aristotle, The Nicomachean Ethics, übers. von J. Thomson, London 2004

Aristotle's Ethics, transl. and introd. by J. L. Ackrill, ed. by M. Warnock, London 1973

Bentham, Jeremy, Happiness as Pleasure and No Pain, In: J. Glover (Hrsg.), Jonathan (Hrsg.), Utilitarianism and Its Critics, New York 1990

Bentham, Jeremy, Of the Principle of Utility, In: J. Glover (Hrsg.), Utilitarianism and Its Critics, New York 1990

Bentham, Jeremy, Deontology, Oxford 1983

Bentham, Jeremy, Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, In: O. Höffe (Hrsg.), Einführung in die Utilitaristische Ethik, 2. überarbeitete und aktualisierte Auflage, Tübingen 1992

Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg (3)1990

Epikur, Von der Überwindung der Furcht, hrsg. von Manfred Fuhrmann, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, München 1991

Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. v. Reinhard Brandt, Hamburg 2000

Kant, Immanuel, Der Streit der Fakultäten, In: Werkausgabe in 12 Bänden/Bd.11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1981

- Kant**, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, In: Werkausgabe in 12 Bänden/Bd.8, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 2003
- Kant**, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (KpV/ GMS), Frankfurt/M. (2)1996
- Kant**, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft (KrV), Werkausgabe in 12 Bänden/Bd.3-4, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 2004
- Kant**, Immanuel, Kritik der Urteilskraft (KdU), Werkausgabe in 12 Bänden/Bd.10, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 2006
- Mill**, John S., Essay on Religion, In: J.M. Robson (Hrsg.), Collected Works, Bd. X, Toronto 1969
- Mill**, John S., Utilitarianism, In: Max Lerner (Hrsg.), Essential Works of John Stuart Mill, New York 1965
- Platon**, Apologie, In: ders., Die großen Dialoge, Übers. von R. Rufener mit einer Einführung und Erläuterung von T.A. Szlezák, München 1991
- Platon**, Gorgias; In: ders., Sämtliche Werke Bd. 1, hrsg. von Ursula Wolf, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Reinbek (30) 2004
- Platon**, Nomoi, übers. und komm. von Klaus Schöpsdau. Buch I-III, Göttingen 1994; Buch IX-XII, Göttingen 2003
- Platon**, Politeia /Der Staat, mit einer Einleitung von T.A.Szlezák und Erläuterungen von Olof Gigon, München (3) 1998
- Platon**, Protagoras, In: ders., Sämtliche Werke Bd. 1, hrsg. von Ursula Wolf, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Reinbek (30) 2004
- Platon**, Symposion, In: ders., Sämtliche Werke Bd.2, übers. von F. Schleiermacher, Reinbek (31) 2004
- Zentrum für interdisziplinäre Studien (ZIS) der Universität Duisburg-Essen**, Herausforderungen demografischer Entwicklungen für urbane Systeme (bislang unveröffentlichte Studie)

Sekundärliteratur:

Alemann, Ulrich von, Demographie und Demokratie. Die alternde Gesellschaft und die politische Willensbildung. Thesenpapier zum Workshop „Digitale Lebenswelten“ 2005

Balluseck, Hilde von, Die Pflege alter Menschen, Berlin 1980

Beauvoir, Simone de, Das Alter, Reinbek 1977

Beyreuther, Konrad / Karl M. Einhäupel/ H. Förstl/ A. Kurz (Hrsg.), Demenzen. Grundlagen und Klinik, Stuttgart 2002

Birg, Herwig /Thomas Straubhaar, Spiegel-Streitgespräch: Den Kuchen radikal anders aufteilen, in: Spiegel special: Jung im Kopf. Die Chancen der alternden Gesellschaft, Hamburg 2006, S. 22-27

Birren, James E., Altern als psychologischer Prozeß, Freiburg i.Br. 1974

Birren, James E., Brief History of the Psychology of Aging, In: The Gerontologist I./2 (1961)

Bobbio, Norbert, Old Age and other Essays, Cambridge 2001

Borchelt, Markus / R. Gilberg/ Ann L. Horgas/ B. Geiselman, Zur Bedeutung von Krankheit und Behinderung im Alter, In: Karl U. Mayer/ Paul B. Baltes (Hrsg.), Die Berliner Altersstudie, Berlin 1996

Borscheid, Peter, Geschichte des Alters. 16.-18. Jahrhundert, Münster (2) 1987

Borutta, Manfred, Pflege zwischen Schutz und Freiheit. Das Selbstbestimmungsrecht verwirrter alter Menschen, Hannover 2000

Bothelo, Lynn A., Das 17. Jahrhundert. Erfüllter Lebensabend- Wege aus der Isolation, in: P. Thane (Hrsg.), Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005

Brandt, Hartwin, Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike, München 2002

Braun, Walter (Hrsg.), Die ältere Generation: zum Problemfeld zwischen Gerontologie und Pädagogik, Regensburg 1981

Breyer, Friedrich / Hartmut Kliemt/ Felix Thiele (Hrsg.), Rationing in Medicine. Ethical, Legal and Practical Aspects, Berlin u.a 2002

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Altenhilfe in Europa. Länderberichte, Stuttgart 1998; hier zitiert nach: H. Mollenkopf/ F. Oswald/ H.-W. Wahl / A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten älterer Menschen: Die ökogerontologische Perspektive, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Dritter Altenbericht der Bundesregierung. Alter und Gesellschaft, Bonn 2001, Eine Zusammenfassung ist abzurufen unter:

<http://www.bmfsfj.de/bmfsfj/generator/Politikbereiche/aeltere-menschen,did=3570.html>

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Vierter Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland: Risiken, Lebensqualität und Versorgung Hochaltriger- unter besonderer Berücksichtigung demenzieller Erkrankungen, Berlin 2002, erhältlich als pdf-file unter:

<http://www.bmfsfj.de/Kategorien/Publikationen/Publikationen,did=5362.html>

Cebotarev, Dimitri F., Die gegenwärtigen Aufgaben und die Perspektiven der Gerontologie, In: ders./ G. Brüscke / U.J. Schmidt/ F.H. Schulz, Handbuch der Gerontologie, Jena 1978

Cicero, Cato maior de senectute. Cato der Ältere über das Alter, Lateinisch/Deutsch, übers. und hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart 2005

Cicero, De Natura Deorum, hrsg., übers. u. erl. von Wolfgang Gerlach, Darmstadt (2) 1987

Cipolla, C.M. (Hrsg.), The Fontana Economic History of Europe, Bd. 1: The Middle Ages, New York 1976

Clarke, Lynda / M. Evandrou/ P. Warr, Family and economic roles, In: A. Walker (Hrsg.), Understanding quality of life in old age, London 2005

Clemens, Wolfgang / G. Naegele, Lebenslagen im Alter, In: : A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004

Cole, Thomas R./ Edwards, Claudia, Das 19. Jahrhundert. Aufbruch in den Wohlfahrtsstaat, In : P. Thane (Hrsg), Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005

Cole, Thomas R./ David R. van Tassel/ Robert Kastenbaum (Hrsg.), Handbook of the Humanities and Aging, New York 1992

Cumming, Elaine und W.E. Henry, Growing old, the process of disengagement, New York 1961

Czaniera, Uwe, Gibt es moralisches Wissen?, Paderborn 2001

Davidson, Kate /L. Warren/M. Maynard, Social involvement, In: A. Walker (Hrsg.), Understanding quality of life in old age, London 2005

Dickens, Charles, A Christmas Carol, Stuttgart 1983

Disney, Richard, Can We Afford to Grow Older? A Perspective on the Economics of Aging, Cambridge 1996

Ehmer, Josef, Sozialgeschichte des Alters, Frankfurt/M. 1990

Engberg-Pedersen, Troels, Aristotle's Theory of Moral Insight, Oxford 1983

- Engels**, Friedrich, Die Lage der arbeitenden Klassen in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen, München 1987 (erstmalig erschienen 1842)
- Erasmus von Rotterdam**, Praise of Folly, translated by Betty Radice, with an introduction and notes by A.H.T. Levi, London 1993 (Reprint)
- Fachinger**, Uwe/ W. Schmähl, Ökonomische Sicherung im Alter von heutigen und künftigen Generationen, In: A. Kruse/ M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Falkner**, Thomas M. / J. de Luce, A View from Antiquity: Greece, Rome, and Elders, In: T.Cole, D. Van Tassel, R. Kastenbaum (Hrsg.), Handbook of the Humanities and Aging, New York 1992
- Fasching**, Maria, Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant, Würzburg 1990
- Ferber**, Rafael, Platos Idee des Guten, Sankt Augustin 1984
- Frey**, R.G., Utilitarianism and Persons, In: ders. (Hrsg.), Utility and Rights, Oxford 1985
- Frey**, R.G.(Hrsg.), Utility and Rights, Oxford 1985
- Foot**, Philippa, Natural Goodness, Oxford 2001
- Gadamer**, Hans-Georg, Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg 1968
- Gähde**, Ulrich/ W.H. Schrader (Hrsg.), Der klassische Utilitarismus. Einflüsse-Entwicklungen- Folgen, Berlin 1992
- Gaskin**, John (Hrsg.), The Epicurean Philosophers, London 1995
- Gerlach**, Ulrich / H. Wagner/ W. Wirth, Innere Medizin für Pflegeberufe, 5., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart 2000
- Gesellschaft Sozialwissenschaftlicher Infrastruktureinrichtungen GESIS**, Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften aus dem Jahr 2000 (ALLBUS 2000), Themenbereich Sonstiges: Einstellung zu Religion (<http://www.gesis.org/za>)
- Gestrich**, Andreas, Status und Versorgung alter Menschen in der Neuzeit (16.-19. Jh.), In: E. Herrmann-Otto (Hrsg.), Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart, St. Ingbert 2004
- Glover**, Jonathan (Hrsg.), Utilitarianism and Its Critics, New York 1990
- Göckenjahn**, Gerd, Das Alter würdigen. Altersbilder und Bedeutungswandel des Alters, Frankfurt/M. 2000
- Goldmann**, Lucien, Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants, Frankfurt/M.; New York 1989 (Erstausgabe Zürich 1945)
- Goode**, William, A theory of role strain, In: American Sociology Review 25 (1960), S. 483-96

- Gosling**, Justin C.B. / Taylor, C.C.W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982
- Gudjons**, Herbert, *Pädagogisches Grundwissen*, 9., neu bearbeitete Auflage, Bad Heilbrunn 2006
- Gürtler**, Klaus, *Didaktische und methodische Aspekte der Aus- und Weiterbildung zum Altenpflegeberuf* (phil.diss), Regensburg 1994
- Guyer**, Paul, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000
- Handler**, Philip, *Radiation and aging*, In: N.W. Shock (Hrsg.), *Aging*, New York 1960
- Herrmann-Otto**, Elisabeth, *Die Ambivalenz des Alters. Gesellschaftliche Stellung und politischer Einfluß der Alten in der Antike*, In: dies. (Hrsg.), *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*, St. Ingbert 2004
- Herrmann-Otto**, Elisabeth (Hrsg.), *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*, St. Ingbert 2004
- Hesiod**, *Theogonie*, Griechisch/ Deutsch, übers. und hrsg. von O. Schönberger, Ditzingen 1999
- Hibbeler**, Birgit, *Für ein selbstbestimmtes Leben im Alter*, In: *Deutsches Ärzteblatt* 24 (2005), Jg.102
- Hill**, Thomas E., *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Oxford 2002
- Himmelmann**, Bettina, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin 2003
- Hobbes**, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen Staates*, hrsg. und eingel. v. I. Fetcher, übers. v. W. Euchner, Frankfurt (6), 1994
- Höffe**, Otfried (Hrsg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, 2. überarbeitete und aktualisierte Auflage, Tübingen 1992
- Höffe**, Otfried, *Immanuel Kant*, München (4) 1996
- Höffe**, Otfried, *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung*, Freiburg/München 1971
- Homer**, *Ilias*, In: ders., *Odyssee. Ilias*, übers. von Johann H. Voß, Düsseldorf 2003
- Homer**, *Odyssee*, In: ders., *Odyssee. Ilias*, übers. von Johann H. Voß, Düsseldorf 2003
- Horaz**, *Ars poetica/ Die Dichtkunst*, Lat./Dt. Hrsg., Übers. u. Nachw. v. E. Schäfer, Stuttgart
- Hörl**, Josef, *Strukturdaten zur gesellschaftlichen Entwicklung des Altersproblems*, In: L. u. H. Rosenmayr (Hrsg.), *Der alte Mensch in der Gesellschaft*, Hamburg 1978
- Igl**, Gerhard, *Alternsprozesse in multidisziplinärer Sicht: Rechtliche Fragen*, In: A. Kruse/M. Martin, *Enzyklopädie der Gerontologie*, Bern 2004
- Irwin**, Terence, *Classical Philosophy*, Oxford 1999
- Irwin**, Terence, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977

- Kalbermatten**, Urs, Bildung im Alter, In: A. Kruse/ M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Kampert**, Heinz, Eudaimonie und Autarkie bei Aristoteles, Paderborn 2003
- Kelsen**, Hans, Die platonische Gerechtigkeit, In: Ernst Topitsch, Aufsätze zur Ideologiekritik, Neuwied/ Berlin 1964
- Kenny**, Anthony, Aristotle on the Perfect Life, New York 1992
- Kersting**, Wolfgang, Platons >Staat<, Darmstadt 1999
- Kim**, Scott, Kantische Moral und das gute Leben, in: H. Steinfath (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Frankfurt (2) 1998
- Koenig**, Harold G. / M. Smiley/J.A.P. Gonzalez, Religion, Health, and Aging. A Review and Theoretical Integration, New York 1988
- Koenig**, Harold G., A Commentary: The role of religion and spirituality at the end of life, In: The Gerontologist 42 (Special Issue III) 2002, S.20-23
- Köhler**, Wolfgang R., Zur Geschichte und Struktur der utilitaristischen Ethik, Diss.phil. Frankfurt/M. 1979
- Korsgaard**, Christine M., Creating the Kingdom of Ends, Cambridge
- Köther**, Ilka / Else Gnam, Altenpflege in Ausbildung und Praxis, Stuttgart (3) 1995
- Kruse**, Andreas/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Lang**, Frieder R., Soziale Beziehungen im Alter: Ergebnisse der empirischen Forschung, In: H.-W. Wahl/ C. Tesch-Römer (Hrsg.), Angewandte Gerontologie in Schlüsselbegriffen, Stuttgart 2000
- Lehr**, Ursula, Psychologie des Alters, 9., von U. Lehr und H. Thomae neu bearbeitete Auflage, Wiebelsheim 2000
- Lerner**, Max (Hrsg.), Essential Works of John Stuart Mill, New York 1965
- Lesky**, Albin, Geschichte der griechischen Literatur, Bern 1957/58
- Levin**, J.S., Religious research in gerontology, 1980- 1994: a systematic review, In: Journal of Religious Gerontology 10, 1997, S.3-31
- Liang**, Yong, Das traditionelle chinesische Konzept des Alters und Alterns in der Antike, In: Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von Elisabeth Herrmann-Otto, St. Ingbert 2004
- Linke**, Detlef, In Würde altern und sterben. Zur Ethik der Medizin, Gütersloh 1991
- Löwe**, Hans, Aktivität und Lernerfolg bei Erwachsenen und Jugendlichen, In: Probleme und Ergebnisse der Psychologie 28, 1969 (S.69-74)

- Löwe, Hans**, Einführung in die Lernpsychologie des Erwachsenenalters, Berlin 1970
- Lyons, David**, Forms and Limits of Utilitarianism, Oxford 1965
- MacIntyre, Alasdair**, After Virtue, Indiana (2) 1984
- Marks, Stephen R.**, Multiple roles and role strain: some notes on human energy, time and commitment, In: American Sociology Review 42 (1977), S. 921-36
- Mayer, Karl U. / Paul B. Baltes**, Die Berliner Altersstudie, Berlin 1996
- McKee, Kevin / M. Downs/ M. Gilhooly/ K. Gilhooly/ S. Tester/ F. Wilson**, Frailty, Identity and the quality of later life, In: A. Walker, Understanding quality of life in old age, London 2005
- Mettner, Matthias**, Kulturelle Interpretation von Sterben, Tod und Endlichkeit, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Meusel, Heinz**, Bewegung und Sport, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Minois, George**, History of old age: From Antiquity to the Renaissance, Oxford 1989
- Mollenkopf, Heidrun /F. Oswald/ H.-W. Wahl/ A. Zimmer**, Räumlich-soziale Umwelten älterer Menschen: Die ökogerontologische Perspektive, In: In: A. Kruse/ M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Multrus, Dirk**, Voraussetzungen und Möglichkeiten der Versorgung alter Menschen in deutschen Landen im späten Mittelalter, In: Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von Elisabeth Herrmann-Otto, St. Ingbert 2004
- Njal's Saga** (anonym), hrsg. u. übs. von R. Cook, London 2001
- Nozick, Robert**, Anarchy, State, Utopia, New York 1974
- Nühlen-Graab, Maria**, Philosophische Grundlagen der Gerontologie, Heidelberg 1990
- Nussbaum, Martha C.**, The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy, Cambridge 1988
- Nussbaum, Martha C.**, Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: H. Steinfath (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Frankfurt (2) 1998
- Özmen, Elif**, Moral, Rationalität und gelungenes Leben, Paderborn 2005
- Parkin, Tim**, Das antike Griechenland und die römische Welt. Das Alter – Segen oder Fluch?, In: P. Thane, Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005
- Perring-Chiello, P.**, Wohlbefinden im Alter. Körperliche, psychische und soziale Determinanten und Ressourcen, Weinheim/München 1997
- Pfannkuche, Walter**, Platons Ethik als Theorie des guten Lebens, Freiburg/München 1988

- Plamenatz**, John, The English Utilitarians, Oxford (3) 1966
- Plutarch**, Von der Heiterkeit der Seele/ Moralia, hrsg. von W. Ax, Zürich (2) 2000
- Pollard**, Sidney, Der klassische Utilitarismus: Einflüsse, Entwicklungen, Folgen. In: U. Gähde/ W.H. Schrader (Hrsg.), Der klassische Utilitarismus: Einflüsse, Entwicklungen, Folgen, Berlin 1992
- Popper**, Karl R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1., München 1980
- Quinton**, Anthony, Utilitarian Ethics, London (2) 1989
- Rawls**, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. (15) 2006
- Rennkamp**, Mechthild, Weiterbildung im Alter? Gerontologische Aspekte, Paderborn 1976
- Renwick**, Rebecca / I. Brown, Being, belonging, becoming: The Centre for Health Promotion model of quality of life, In: R. Renwick/ I. Brown/ M. Nagler (Hrsg.): Quality of Life in Health Promotion and Rehabilitation: Conceptual Approaches, Issues and Applications, Thousand Oaks 1996
- Ricken**, Friedo, Gemeinschaft Tugend Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben, Stuttgart 2004
- Ricken**, Friedo, Philosophie der Antike, Stuttgart 1988
- Riley**, Jonathan, Liberal Utilitarianism. Social choice theory and J.S. Mill's Philosophy, Cambridge 1988
- Rosenmayr**, Leopold und Hilde (Hrsg.), Der alte Mensch in der Gesellschaft, Hamburg 1978
- Rosenmayr**, Leopold, Zur Philosophie des Alterns, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Rott**, Christoph, Demografie des hohen und sehr hohen Alters, In: A. Kruse/ M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Russell**, Bertrand, A History of Western Philosophy, And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, New York 1945
- Ryder**, K.C., The 'senex amator' in Plautus, Greece & Rome 31, 1984, S. 181-189
- Saup**, Winfried, Alter und Umwelt. Eine Einführung in die Ökologische Gerontologie, Stuttgart 1993
- Schaeffer**, Doris/ K. Wingefeld, Pflegerische Versorgung alter Menschen, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Schirmmacher**, Frank, Das Methusalem-Komplott, München (2) 2006
- Schrader**, Wolfgang H., Überlegungen zum Utilitätsprinzip in der *moral-sense*- Theorie und bei Bentham, In: Gähde, Ulrich/ W.H. Schrader (Hrsg.), Der klassische Utilitarismus. Einflüsse- Entwicklungen- Folgen, Berlin 1992

- Schröder**, Johannes / J. Pantel/ H. Förstl, Demenzielle Erkrankungen - Ein Überblick, In: A. Kruse/M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Schulz-Nieswandt**, Frank, Politische Herausforderungen des Alters, In: A. Kruse/ M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Schwerdt**, Ruth, Eine Ethik für die Altenpflege, Bern 1998
- Seel**, Martin, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt/M. 1999
- Seneca**, Von der Kürze des Lebens, übers. v. O. Apelt, München 2005
- Shahar**, Shulamith, Mittelalter und Renaissance. Ein soziales Netz entsteht, In: P. Thane (Hrsg.), Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005
- Shellens**, Max S., Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, Hamburg 1958
- Sherman**, Nancy, Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue, Cambridge 1997
- Siebert**, Horst, Erwachsenenbildung. Aspekte einer Theorie, Düsseldorf 1972
- Singer**, Peter (Hrsg.), Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit, Frankfurt/M./Berlin 1988
- Singer**, Peter, Praktische Ethik, Stuttgart (2)1994
- Slote**, Michael, From Morality to Virtue, Oxford 1992
- Sophokles**, Ödipus auf Kolonos, übertr. von W. Schadewald, hrsg. von H. Flashar, Frankfurt 2002
- Sperling**, Uwe, Religiosität und Spiritualität im Alter, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Spitzley**, Thomas, Handeln wider besseres Wissen, Berlin/ New York 1992
- Statistisches Bundesamt**, Aktuelle Fakten zum Tag der älteren Menschen (Pressemitteilung vom 28.09. 2005) (www.destatis.de).
- Statistisches Bundesamt**, Datenreport 1999. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2000, hier zitiert nach: H. Mollenkopf/ F. Oswald/ H.-W. Wahl / A. Zimmer, Räumlich-soziale Umwelten älterer Menschen: Die ökogerontologische Perspektive, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Stearns**, Peter, Elders in World History , In: Handbook of the Humanities and Aging. Hrsg. von Thomas R. Cole, David R. van Tassel, Robert Kastenbaum, New York 1992
- Steinfath**, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Frankfurt (2) 1998

- Steinhagen-Thiessen**, Elisabeth / Markus Borchelt, Morbidität, Medikation und Funktionalität im Alter, In: K.U. Mayer/ Paul B. Baltes (Hrsg.), Die Berliner Altersstudie, Berlin 1996
- Stuart-Hamilton**, Ian, Die Psychologie des Alterns, Hamburg 1994
- Sylvester**, Regina, Soll man so leben? Frankfurt/M. 2003
- Tartler**, Rudolf, Das Alter in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 1961
- Tesch-Römer**, Clemens / Andreas Motel-Klingebiel, Gesellschaftliche Herausforderungen des demographischen Wandels, In: A. Kruse/ M. Martin (Hrsg.), Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Thane**, Pat (Hrsg.), Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005
- Thane**, Pat, Einführung: Der alte Mensch im Wandel der Zeit, In: dies. (Hrsg.), Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005
- Thane**, Pat, Das 20. Jahrhundert. Grenzen und Perspektiven, In: dies. (Hrsg.), Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005
- Tölle**, Domenica, Altern in Deutschland 1815-1933. Eine Kulturgeschichte, Marburg 1996
- Trapp**, Rainer W., Die Wertbasis des klassischen Utilitarismus, In: U. Gähde/ W.H. Schrader (Hrsg.), Utilitarismus
- Troyanski**, David G., The Older Person in the Western World: From the Middle Ages to the Industrial Revolution, In: T. Cole, D. Van Tassel, R. Kastenbaum (Hrsg.), Handbook of the Humanities and Aging
- Troyanski**, David G., Das 18. Jahrhundert. Rückhalt in Familie und Gemeinde, In: Pat Thane (Hrsg.), Das Alter. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2005
- Unger**, Peter, Living High & Letting Die. Our Illusion of Innocence, New York/ Oxford 1996
- Urmson**, James O., Aristotle's Ethics, Oxford 1988
- Urmson**, James O., The Interpretation of the Moral Philosophy of J. St. Mill, In: Philosophy Quarterly 3 (1953)
- Harris**, John, The Survival Lottery, In: J. Glover (Hrsg.), Utilitarianism and Its Critics, New York 1990, S. 123-130
- Vergil**, Aeneis, übers. v. H. Voß, Köln 2005
- Wagner**, Michael/ Yvonne Schütze/ Frieder R. Lang, Soziale Beziehungen alter Menschen, In: Karl U. Mayer/ Paul B. Baltes, Die Berliner Altersstudie, Berlin 1996
- Wahl**, Hans-Werner/ C. Tesch-Römer (Hrsg.), Angewandte Gerontologie in Schlüsselbegriffen, Stuttgart 2000

- Wahl**, Hans-Werner, Entwicklung gerontologischer Forschung, In: A. Kruse/ M. Martin, Enzyklopädie der Gerontologie, Bern 2004
- Walker**, Alan (Hrsg.), Understanding quality of life in old age, London 2005
- Wentura**, Dirk / W. Greve, Krise und Bewältigung, In: H.-W. Wahl/ C. Tesch-Römer (Hrsg.), Angewandte Gerontologie in Schlüsselbegriffen, Stuttgart 2000
- Wilde**, Oscar, Das Bildnis des Dorian Gray, Frankfurt 1996
- Williams**, Howard, Kant's Political Philosophy, Oxford 1983
- Wöhrle**, Georg, Der alte Mensch im Spiegel der antiken Medizin, In: Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von Elisabeth Herrmann-Otto, St. Ingbert 2004
- Wolf**, Ursula, Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Hamburg 1999
- Wolf**, Ursula, Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge. Hamburg 1996
- Zank**, Susanne, Gesundheit und Krankheit, In: H.-W. Wahl/ C. Tesch-Römer (Hrsg.), Angewandte Gerontologie in Schlüsselbegriffen, Stuttgart 2000
- Zoske**, Sascha, Immun gegen die Pest, FAZ Rhein-.Main /Regional, 07.11.2006

Erklärung

Hiermit bestätige ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig verfasst habe, keine anderen Hilfsmittel als die angegebenen benutzt und die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, in jedem einzelnen Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht habe. Darüber hinaus versichere ich, dass ich diese Dissertationsschrift noch nicht in dieser oder einer anderen Fassung im Rahmen einer staatlichen oder Hochschulprüfung vorgelegt und weder ganz noch in Teilen veröffentlicht habe.

Kamp- Lintfort, den 10. November 2008

Birgit Hartmann